

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ
И БАЛКАНИСТИКИ

ПАМЯТНИКИ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ИСТОРИИ
НАРОДОВ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ
И ВОСТОЧНОЙ
ЕВРОПЫ

СКАЗАНИЯ О НАЧАЛЕ СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Редакционная коллегия серии:

член-корреспондент АН СССР Э. В. УДАЛЬЦОВА
(ответственный редактор),

доктор исторических наук В. Д. КОРОЛЮК
(зам. ответственного редактора),

канд. исторических наук А. И. РОГОВ
(ответственный секретарь),

канд. исторических наук П. И. ЖАВОРОНКОВ,

канд. исторических наук К. А. ОСИПОВА,

канд. исторических наук Э. Г. САМОДУРОВА,

канд. исторических наук Б. Н. ФЛОРЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1981

Эта публикация — первое комментированное издание на русском языке в нашей стране ценнейших древнеславянских произведений. Она содержит жизнеописание создателей славянской письменности Константина и Мефодия, сказание черноризца Храбра «О письменах». В комментариях дается характеристика исторических событий того времени, приводятся сведения о создателях древнеславянской письменности, дается толкование многих терминов, слов, выражений.

Ответственный редактор
доктор исторических наук
В. Д. КОРОЛЮК

Вступительная статья,
перевод и комментарии
Б. Н. ФЛОРИ

СКАЗАНИЯ О НАЧАЛЕ СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И СОВРЕМЕННАЯ ИМ ЭПОХА

IX век — один из важнейших этапов в истории славянства. Именно к этому времени начавшиеся ранее в славянском обществе процессы классообразования зашли так далеко, что на многих славянских территориях начали складываться основные классы и формироваться государственность нового феодального общества. Новые складывавшиеся феодальные государства в отличие от примитивных институтов управления, существовавших в обществе эпохи «военной демократии», обладали столь многообразными и сложными общественными функциями как внутри страны, так и во взаимоотношениях с другими государствами, что для их осуществления какая-то часть общества, связанная с господствующим классом, должна была обладать искусством письма. Если во взаимоотношениях с другими государствами участвовал по необходимости очень узкий круг людей и как главное средство общения здесь могли выступать иностранный язык, выполнявший в данную эпоху функцию своего рода международного языка, и соответственно письменность на этом языке, то для решения внутренних задач славянская правящая верхушка нуждалась в составлении письменных актов на родном, понятном ей языке¹.

Эта необходимость еще более обострялась с принятием некоторыми славянскими странами в VIII—IX вв. христианства.

Основные причины, побудившие господствующий класс славянских стран к смене религии, хорошо известны. Во-первых, речь шла о принятии религии, которая бы в гораздо большей мере, чем существовавшие здесь языческие культы, соответствовала отношениям развитого классового общества, более успешно, чем язычество, могла подкреплять своим авторитетом новый общественный строй раннефеодального общества и обеспечивать повиновение социальных низов. Принятие христианства было своего рода завершающим актом в создании идеологической надстройки феодального общества у славян.

Во-вторых, принятие христианства укрепляло международное положение ранее языческой страны, позволяло ее правящей верхушке на равных правах войти в круг феодальной знати соседних «христианских» государств Европы, облегчало широкую рецепцию импонировавших славянской знати общественных институтов более развитого «христианского» общества.

Таким образом, выгоды, которые принятие христианства приносило славянской знати, вполне очевидны. Однако вместе с этим возникли и серьезные трудности. Об этих трудностях дают представление вопросы послов болгарского князя Бориса римскому папе Николаю I, дошедшие до нас в составе знаменитых «Ответов папы Николая I на вопросы болгар»².

Эти вопросы, а также ответы на них позволяют прежде всего представить значительность изменений, которые влекло за собой принятие христианства. Речь шла не только о замене культа языческих богов культом христианского бога. Поскольку культ, религия так или иначе санкционировали своим авторитетом многие нормы повседневной жизни общества, то смена культа влекла за собой и отмену не имевших к нему прямого отношения обычаев, которые заменялись новыми, соответствовавшими предписаниям новой религии, а также установление для многих старых норм иной системы санкций, что в средневековой жизни имело огромное значение. При этом речь шла не только о перестройке порядков внутри страны в соответствии с требованиями новой религии. Из вопросов ясно видно, что болгарская правящая верхушка стремилась определить и новые нормы отношений с соседними христианскими государствами и вообще привести свой общественный порядок в соответствие с общественным порядком того «христианского» мира, частью которого теперь становилась Болгария.

Трудности здесь заключались в том, что, если нормы старого права и старой религии были хорошо известны болгарской знати и она сама, совмещая в себе носителей духовной и светской власти, выступала единственным истолкователем языческих обычаев, то нормы новой религии и «христианского порядка» ей не были известны и с принятием христианства она попадала в этом отношении в зависимость от особой, ранее отсутствовавшей в болгарском обществе группы людей — иностранцев, тесно связанных с церковными организациями тех стран, откуда они вышли. Лояльность этих людей уже поэтому могла вызывать и вызывала серьезные сомнения у представителей болгарской власти, опасавшихся, что они могут использовать свое влияние для подчинения Болгарии ее могущественным соседям. Между тем в христианском обществе именно этой группе людей была доверена монополия не только на отправление культа, но и на истолкование того, какие из норм общественной жизни соответствуют нормам христианского учения. И эти люди постоянно обращались к болгарской правящей верхушке с различными требованиями, апеллируя к неизвестным ей христианским нормам. Положение усугублялось тем, что от имени нового христианского порядка выступали представители различных христианских толков (например, греки и армяне), каждый из которых считал именно свою веру истинной, а в роли христианских священнослужителей иногда фигурировали авантюристы, не только не имевшие священнического сана, но даже не являвшиеся христианами.

В этих условиях вполне понятно проявляющееся в вопросах

болгар папе Николаю I стремление войти в контакт с наиболее авторитетной церковной инстанцией и получить от нее в письменном виде все необходимые тексты с изложением норм «христианского порядка». Прежде всего речь шла о присылке книг с изложением «христианского закона» (это повторено дважды — вопросы 1 и 37). Эта просьба затем конкретизировалась как просьба прислать требник (*codex ad faciendas missas*) — сборник текстов, читающихся во время богослужения (вопрос 76), и епитемийник (*iudicium poenitentiae... in scriptis*) — сборник норм наказаний, налагавшихся духовенством на верующих за различные грехи (вопрос 75). Кроме того, болгарские послы просили о присылке книг с изложением «светского закона» (*de mundana lege libros*) (вопрос 13). О стремлении использовать как можно большее количество различных письменных источников для изучения положения в окружающем Болгарию мире говорит в особенности вопрос 103: Что делать со светскими книгами, которые болгары отняли у арабов и которые хранятся у царя?

Для того чтобы болгарская верхушка могла использовать эти тексты, для определения положения своей страны в «христианском мире» и для урегулирования отношений с христианским духовенством внутри страны они должны были быть изложены на понятном для болгарской знати языке. Тем самым возникал новый важный стимул для создания славянской письменности. Подобные проблемы стояли перед знатью не только Болгарии, но и других славянских стран, принявших христианство.

О том, что с принятием славянскими странами христианства были действительно предприняты попытки создания славянского письма, говорит свидетельство древнеболгарского писателя конца IX—начала X в. — так называемого «черноризца Храбра», написавшего первый очерк истории славянской письменности. По словам Храбра, приняв христианство, славяне пытались записывать славянскую речь «римскими и греческими письменами», т. е. с помощью букв греческого и латинского алфавита. Очень важно, что инициативу этих действий Храбр приписывает самим славянам, а не пришедшим в славянские страны христианским миссионерам. Не менее существенно и его указание на попытки использовать буквы разных алфавитов — свидетельство того, что попытки создания славянского письма предпринимались одновременно на разных славянских территориях, граничащих с империей Каролингов и Византией. Попытки механически использовать другие алфавиты для передачи звуков славянского языка были, конечно, не очень удачными. Более совершенная система письма, построенная с учетом фонетических особенностей славянского языка, была создана в середине IX в. Однако она возникла не в славянских странах, а в Византии и ее создателями были дети «друнгария» из Солуни-Фессалоники Константин и Мефодий.

Единственным источником, из которого мы можем пытаться узнать, когда и под влиянием каких обстоятельств это произошло, являются жизнеописания солунских братьев.

По сравнению с другими памятниками о деятельности Константина и Мефодия их пространные Жития стали привлекать внимание исследователей сравнительно поздно. Первое исследование этих памятников, благодаря которому они стали известны широкому кругу ученых, было написано А. В. Горским в 1843 г.³, а первое их издание осуществил П. Шафарик при содействии М. П. Погодина лишь в 1851 г.⁴ Однако, получив известность, пространные Жития Константина и Мефодия сразу же стали объектом специального изучения ряда поколений исследователей, среди которых были многие ведущие представители славистики не только всех славянских, но и неславянских стран. Один перечень работ, посвященных этим памятникам, мог бы составить объемистый том. В этой огромной литературе можно выделить несколько направлений, по которым шло изучение памятников.

Во-первых, это розыски списков памятников, их текстологическое сопоставление и подготовка издания текстов. Как главные вехи в этой работе следует отметить издания памятника, осуществленные в 1865 г. О. М. Бодянским, в 1930 г. П. А. Лавровым, в 1973 г. болгарскими учеными Б. С. Ангеловым и Х. Кодовым⁵.

Во-вторых, это большое количество работ, посвященных установлению правильного смысла сказанного, устранению тех ошибок и искажений, которые имеются уже в самых ранних списках памятников. Как известный итог проделанной работы, суммирование наблюдений, рассеянных часто по мелким этюдам и заметкам, можно рассматривать переводы Житий на другие языки, выполнявшиеся неоднократно и в XIX, и в XX в. крупными славистами. Из числа работ последних десятилетий следует отметить переводы таких знатоков кирилло-мефодиевской проблематики, как словенский исследователь Ф. Гривец (на латинский язык)⁶, чехословацкий исследователь И. Вашица (на чешский язык)⁷, французский славист А. Вайан (на французский язык)⁸. К ним нужно присоединить и самый последний по времени перевод обоих памятников на болгарский язык, выполненный Х. Кодовым для третьего тома Собрания сочинений Климента Охридского. Все указанные переводы снабжены комментариями с обоснованием предложенного переводчиками толкования спорных мест текста. Эти комментарии вместе с переводом дают как бы сжатую сводку результатов, достигнутых на данном направлении изучения кирилло-мефодиевской проблематики.

В ходе исследований была также проделана большая работа по выявлению в тексте Житий заимствований из литературных источников. Помимо рассеянных по всему тексту цитат из различных книг Ветхого и Нового заветов, здесь следует отметить выявленную благодаря прежде всего усилиям Ф. Гривца большую группу заимствований из сочинений церковного писателя IV в. Григория Назианзина. Результаты этих исследований были во многом уточнены чехословацким историком литературы В. Вавжинком⁹.

Работа по установлению текста Житий и его источников переплеталась с исследованиями, направленными на определение достоверности Житий как источника путем сопоставления их сообщений с другими свидетельствами об описанных в них событиях. Эта тема заняла ведущее место во всех сколько-нибудь крупных работах, посвященных как кирилло-мефодиевской проблематике, так и истории Великой Моравии IX в. Из работ, специально посвященных источниковедческой оценке Житий и сыгравших большую роль в становлении правильных представлений о характере этих памятников, следует отметить работу русского ученого А. Воронова¹⁰ и исследование польского слависта А. Брюкнера¹¹, хотя многие конкретные выводы обоих исследователей не удержались в науке¹². Если эти исследователи и их современники интересовались прежде всего тем, как переданы в Житиях те или иные факты, то в исследованиях последних десятилетий делается упор на выяснении того, почему они передаются именно таким образом. При этом принимаются во внимание как особенности того жанра, к которому Жития принадлежат, так и роль отдельного эпизода в структуре, композиции всего произведения в целом. Образцом удачного применения этих методов, приводящих при их последовательном применении к раскрытию основного замысла, лежащего в основе произведения, может служить известная монография В. Вавжинка¹³. Наряду с исследованиями, в которых особенности литературной формы Житий используются для раскрытия их содержания, в кирилло-мефодиевской литературе, особенно последних десятилетий, можно отметить появление работ, где специально изучаются черты художественного стиля Житий, как первых славянских литературных памятников. Исследование художественных особенностей Житий уже теперь дало ряд ценных результатов, в частности позволило выявить древнейшие образцы славянской поэзии¹⁴.

Наконец, следует отметить работы по изучению словаря памятников, имевшие важное значение при установлении времени их возникновения.

Первый исследователь Житий А. В. Горский полагал, что они созданы в IX в. вскоре после описанных в них событий, и там, где эти события происходили, — на западнославянских землях¹⁵. Его выводы сразу же получили поддержку ряда исследователей, но появились и возражения. Одни авторы (как, например, А. Воронов) считали, что Жития написаны лишь в X в. в Болгарии, другие относили их составление к еще более позднему времени (так, например, болгарский ученый В. Киселков в 40—50-х годах нашего столетия доказывал, что Жития — памятники литературы Второго Болгарского царства). Объективное основание для сомнений давало отсутствие ранней рукописной традиции — самый ранний список Жития Мефодия относится к концу XII—началу XIII в., самые ранние списки Жития Константина — к XV в. (если не считать фрагментов в хорватских и болгарских текстах XIV в.).

В этих условиях важное значение приобретал анализ словаря памятника¹⁶. Этот анализ показал, во-первых, наличие в словаре

памятника архаизмов, встречающихся лишь в самых древних старославянских текстах; во-вторых, был обнаружен слой слов и оборотов, отражающих особенности западославянских говоров; в-третьих, в церковной терминологии Житий наряду с византийскими заимствованиями был выявлен слой терминов, представляющих собой либо прямые заимствования, либо кальки латинских и старонемецких церковных терминов.

Таким образом, Жития — это произведения, написанные на начальном этапе формирования старославянского языка на западославянской территории, лежавшей на границе с германскими землями, т. е. в Великой Моравии IX в., как это и предполагал А. В. Горский.

Еще более уточнить датировку помогло изучение соотношений между Житиями и так называемой Итальянской легендой. Под этим условным названием известен рассказ о Константине и Мефодии и о том, как они перенесли мощи римского папы Климента из Херсонеса в Рим. Рассказ этот представлял собой часть легенды о папе Клименте, написанной епископом Веллетри Гаудерихом и поднесенной папе Иоанну VIII (ум. в 882 г.). Правда, текст этой, 3-й части легенды, принадлежащей Гаудериху, сохранился лишь в более поздней обработке писателя начала XII в. Льва Остийского. Однако сравнение текстов начальной части легенды, принадлежащих перу обоих авторов, показало, что Лев Остийский точно держался своего источника, подвергая его лишь стилистической обработке.

Уже исследователи XIX в. констатировали текстуальную близость ряда разделов рассказа Итальянской легенды и Жития Константина, но характер этой связи точно не устанавливался. Вопрос был решен с обнаружением рукописи XIV в., содержащей неизвестный ранее пролог к заключительной части легенды о Клименте, где указывалось, что автор почерпнул свои сведения из сочинения, написанного «славянскими письменами» (*ex slavonicis litteris*). Пролог написан Львом Остийским, но, учитывая общий характер его работы, обнаружившие пролог исследователи П. Мевер и П. Дево правильно оценили это сообщение как указание на источник, использованный Гаудерихом. Тем самым ясно, что источником Итальянской легенды было Житие Константина. Одновременно определилось и время составления этого памятника — ранее 882 г., когда умер папа Иоанн VIII, которому был посвящен труд Гаудериха. Эту дату следует отодвинуть, вероятно, еще несколько ранее — к 880 г., когда Мефодий посетил Рим и мог перевести Гаудериху привезенный с собой славянский текст Жития Константина¹⁷. Таким образом, Житие Константина было написано между 869 г., когда умер Константин, и 880 г.

Есть основания полагать, что в первоначальном своем виде это Житие несколько отличалось от дошедшего до нас текста. Сопоставление текстов Жития Константина (далее сокращенно — ЖК) и Итальянской легенды показывает, что они при большом текстуальном сходстве в ряде моментов изложения различаются. Осо-

бенно характерным при этом является то обстоятельство, что в Итальянской легенде имеются сведения о Мефодии, которые отсутствуют в известном нам тексте ЖК, но читаются в Житии Мефодия (далее сокращенно — ЖМ) — произведении, написанном во всяком случае после 885 г. — года смерти Мефодия, т. е. заведомо после создания Гаудерихом своего труда. Единственное объяснение, которое дают этому явлению П. Мевер и П. Дево и которое представляется совершенно правильным, заключается в том, что первоначально все эти сведения о Мефодии читались в тексте ЖК, но когда через некоторое время было решено написать Житие Мефодия, его ученики, рассматривавшие, по-видимому, повествования об обоих братьях как своего рода диптих, перенесли читавшиеся в ЖК сведения о Мефодии в его собственное жизнеописание¹⁸. Этим же, несомненно, объясняется и почти полное отсутствие в ЖМ сведений о семье братьев и о тех событиях, о которых подробно говорится в ЖК.

Таким образом, в Итальянской легенде отразилась редакция ЖК более ранняя, чем дошедшая до нас. Известный же нам отредактированный текст ЖК относится к тому времени, когда составлялось ЖМ. Как увидим далее, анализ содержания этого последнего позволяет довольно точно определить этот момент — вторая половина 885 г., месяцы, непосредственно следовавшие за смертью Мефодия.

Хотя Итальянская легенда и отражает памятник более ранний, чем оба жизнеописания солунских братьев в дошедшем до нас виде, следует иметь в виду, что текст этого памятника при включении в состав труда Гаудериха не только подвергся известной переработке, но и был сильно сокращен. При этом выпали почти все сведения о славянской письменности, как не имеющие отношения к теме его сочинения. Таким образом, ЖК и ЖМ по-прежнему остаются главным источником сведений по основному интересующему нас вопросу.

Раннее происхождение обоих источников, возникших в сравнительно близкое от описанных в них событий время, делает их свидетельства о создании славянской письменности особенно важными.

Как мы увидим далее, оба памятника — вовсе не бесхитростные документальные свидетельства о происшедшем, но произведения, возникшие в обстановке острой политической борьбы. Отсюда и определенная их направленность, и определенный отбор и освещение фактов. Эта тенденциозность, однако, в меньшей мере относится к первым десятилетиям жизни братьев, протекавшим на территории Византийской империи. Здесь, разумеется, так же можно говорить об искажении и ряда фактов, и масштабных соотношений, что вызвано характерной для сочинений агиографического жанра тенденцией к возвеличиванию своего героя, однако, как показало сравнение с другими источниками, Жития (прежде всего ЖК, так как сведения ЖМ об этом периоде жизни братьев очень скупы) дают в целом правильное представление о тех условиях, в которых

зародилась и была осуществлена идея создания славянской письменности.

Период с середины IX в. — время молодости и первых жизненных шагов Константина и Мефодия — единодушно оценивается в истории византийской культуры как период определенного культурного подъема. Этот подъем захватил, правда, лишь сравнительно узкие круги образованной элиты византийского общества, но все же был заметным явлением в его жизни. Наиболее ярким признаком перемен было восстановление после перерыва в несколько веков в середине IX в. Константинопольского университета. Другим важным явлением было обновление интереса к античным авторам, переписка и изучение их текстов. При этом определенное внимание уделялось и элементам заключенных в этих сочинениях точных знаний, но главное место занимали филологические студии древних текстов: исследование особенностей их стиля и грамматической структуры¹⁹. Наиболее видными представителями этого течения византийской элиты были Лев Математик, поставленный византийским правительством во главе Константинопольского университета, и видный чиновник императорской канцелярии, а затем константинопольский патриарх Фотий.

Об отношении младшего из братьев, Константина, к этому культурному течению недвусмысленно свидетельствует ЖК, где говорится, что Константин получил образование в Константинополе именно у Льва и Фотия (ЖК, IV*).

Свидетельство о связях между Константином и Львом не привлекло внимания исследователей: Лев, хотя и собирал тексты античных авторов, занимался, как это видно уже из его прозвища, по преимуществу точными науками: в источниках он упоминается либо в связи с занятиями алгеброй, либо в связи с изобретением им механических «дикивинок»²⁰. Поскольку точными науками Константин не интересовался, отношения его с этим учителем могли быть скорее формальными. Иное дело — Фотий. Вопрос об отношении Константина и его брата к Фотию стал уже в XIX в. предметом длительного ожесточенного спора, продолжавшегося вплоть до конца 50-х годов нашего столетия. В этой дискуссии на первое и главное место выдвинулся, однако, вопрос об отношении братьев не к тому культурному течению, ведущим представителем которого был Фотий, а прежде всего к политико-религиозным конфликтам, раздиравшим в 60-х годах верхи византийского общества, в которых Фотий был одним из главных действующих лиц. Речь шла о борьбе за власть между группировкой Фотия и сторонниками его предшественника, патриарха Игнатия, которого низложили, чтобы сделать Фотия патриархом. Группировки эти расходились во взглядах на характер религиозной политики правительства, но внимание биографов Константина и Мефодия они привлекли потому, что в эти споры оказался замешанным папский

* Здесь и далее римская цифра после сокращенного названия Житий Константина и Мефодия указывает на номер главы.

престол. В ходе борьбы сторонники Игнатия апеллировали к папе как высшему арбитру в делах веры, а Фотий решительно воспротивился вмешательству папы во внутренние дела патриархата. Конфликт привел на ряд лет к полному разрыву отношений между Римом и Константинополем²¹.

Внимание исследователей к тому, каково было отношение солунских братьев к политической линии Фотия в эти годы, не было случайным. С бурным развитием в XIX в. национально-освободительного движения в славянских странах резко возросла популярность солунских братьев как создателей особой славянской письменности, как людей, символизировавших борьбу славянских народов за возможность самостоятельного развития. В этих условиях участники дискуссии вокруг вопроса об отношении братьев к патриарху Фотию, выступавшему в церковной традиции в качестве одного из защитников православия в его борьбе с Римом, стремились сделать такие выводы, которые позволили бы связать солунских братьев с узкоконфессиональными интересами одной из церквей (католической или православной), боровшихся за влияние на массы верующих в славянских странах.

Если православные историки всячески доказывали особую близость братьев к Фотию²² (некоторые из них готовы были приписать ему саму идею создания славянской письменности²³), то католические историки утверждали, напротив, что Константин и Мефодий были сторонниками патриарха Игнатия и поддерживавших его монашеских кругов и их позднейшие контакты с Римом были естественным следствием такой их общественно-политической ориентации²⁴.

Однако после длительной дискуссии более трезвые представители обоих направлений были вынуждены признать, что обе эти оценки страдают большими преувеличениями²⁵. Так, с одной стороны участие братьев в официальном византийском посольстве в Хазарию, отправленном в тот период, когда во главе патриархата стоял Фотий, говорит о их лояльном отношении к этому иерарху. С другой стороны, отсутствие каких-либо упоминаний о Константине и Мефодии в обширной переписке Фотия говорит об отсутствии особой близости между братьями и патриархом. Скорее всего в церковных спорах 50—60-х годов братья не занимали какой-либо определенной позиции, не присоединялись решительно к одной из боровшихся за власть группировок. Этим, однако, не снимается вопрос об отношении Константина и Мефодия к культурному течению, главным представителем которого был Фотий.

Хотя культурная деятельность Фотия вовсе не была главным предметом обсуждения во время церковных споров 60-х годов в византийском обществе, все же и ей было уделено известное место. Предметом нападок его противников стали занятия Фотия светскими науками, в особенности изучение текстов античных авторов. Автор Жития Игнатия писал: «...вопреки евангельскому изречению — кто хочет быть мудрым в веке сем да будет неразумным — Фотий утвердил свое сердце и ум на гнилом и песчаном ос-

новании светской мудрости»²⁶. Другой противник Фотия, так называемый псевдо-Симеон, писал, что Фотий продал душу волхв-еврею за «посвящение его в искусство гадания, в тайны астрологии и эллинских наук», а за литургией вместо молитв он читал стихи древних поэтов²⁷. Все эти утверждения по отношению к Фотию были явным и тенденциозным преувеличением: Фотий был не только знатоком древних авторов, но и одним из крупнейших теологов своего времени, в сочинениях которого даже его противники не смогли найти каких-либо догматических ошибок. Однако сам этот взгляд на светские науки и на то, к каким результатам ведут занятия ими, как отметил Ф. Дворник, был очень характерным для позиции некоторых кругов византийского монашества. Аналогичные высказывания можно обнаружить и в ряде агиографических материалов, вышедших из этой среды, не связанных со спорами вокруг Фотия, где подчеркивалась бесполезность светских наук для благочестивого человека²⁸.

Расхождение в отношении к светским наукам со стороны Фотия и людей его круга, с одной стороны, и части византийского монашества — с другой, были выражением противоречия, постоянно проявлявшегося в отношении средневекового общества к античному наследию. Если одни круги, к которым принадлежала, как правило, более образованная часть общества, рассматривали освоение достижений античности (прежде всего в сфере филологии) как необходимый предварительный этап, подготавливающий условия для лучшего восприятия «высшей мудрости» — теологии, то другая часть того же общества резко и бескомпромиссно отвергала светскую «мудрость», рассматривая всякие занятия «светскими науками» как препятствие к познанию высшего божественного откровения, заключенного в Библии.

Свидетельство ЖК, где с полным одобрением перечисляются все «эллинские учения», которым Константин выучился у Льва и Фотия, и лишь выражается удивление по поводу того, как быстро герой повествования сумел это сделать, ясно показывает, что в этом споре Константин и Мефодий с их учениками стояли на стороне Фотия. Именно благодаря контакту с Фотием и усвоению его взгляда на светские науки как необходимый подготовительный этап для восприятия «богословских» истин, Константин, стремившийся стать монахом и посвятить себя служению богу, получил то обширное светское образование, которое дало ему возможность впоследствии осуществить вставшую перед ним историческую задачу²⁹.

Можно сказать еще определеннее, что, вероятно, уже в период обучения у Фотия круг интересов Константина приобрел характерную для него направленность. Филологические студии составляли одну из характерных черт деятельности как людей, вышедших из фотиевского кружка, так и самого Фотия. Если после своего возведения на патриарший трон Фотий все более концентрировал внимание на рассмотрении богословских сюжетов, то в более ранние годы — годы расцвета его преподавательской деятель-

ности — он уделял большое место именно филологическим занятиям. Его наиболее ранний труд «Лексика» представляет собой огромную сводку лексико-грамматических заметок и материалов³⁰. Как раз на период работы Фотия над «Лексикой» и приходится годы обучения Константина у своего учителя. Таким образом, именно под руководством Фотия Константин сделал первые шаги на пути к превращению в крупнейшего ученого-филолога своего времени.

Следует отметить еще одну черту деятельности фотиевского кружка, также не оставшуюся без влияния на последующую деятельность Константина. Речь должна идти о некоторых особенностях ведения полемики, принятых в этой среде. О них дает понятие сохранившееся в составе другого произведения Фотия («Амфилохий») его письмо Льву Математику. В этом письме Фотий фиксирует свое решительное несогласие с коллегой по двум важным вопросам. Если Лев подвергал критике стиль Нового завета и доказывал, что красноречие греческих ораторов следует ставить выше, чем красноречие апостола Павла, то Фотий энергично доказывал эстетическое превосходство библейских текстов³¹. Показательны, однако, сама возможность обсуждения подобных вопросов и то, что полемика такого рода не вела к разрыву отношений между корреспондентами. Это свидетельство определенной терпимости и широты взглядов, не совсем обычной для данной эпохи. Аналогичные черты были присущи и деятельности Константина, как об этом свидетельствует реконструированный А. Вайаном фрагмент предисловия Константина к его переводу евангелия на славянский язык, где переводчик не только признавал, что в своей работе использовал переводческий опыт некоторых «неправовверных» авторов (по-видимому, переводчиков евангелия на сирийский язык), но и обосновывал такую практику ссылкой на авторитет Кирилла Александрийского, учившего, что «не все, елико глаголють зловерьнии, отбегати есть лепо и отметати»³².

Таким образом, из занятий с Фотием Константин-Кирилл вынес, несомненно, солидные знания не только церковных, но и светских наук, специальный интерес к филологии и известную широту воззрений. Однако нет оснований полагать, что в фотиевском кружке могла зародиться, как думали некоторые авторы XIX в., сама идея создания особого славянского письма. Интеллектуалистам фотиевского кружка было свойственно в полной мере присущее образованной элите византийского общества убеждение в особых, исключительных свойствах греческой культуры и греческого языка не только в дохристианскую, но особенно в христианскую эпоху³³, убеждение, которое приводило к своего рода «надменной изоляции», нежеланию знать о том, какие культурные процессы происходят во всем окружающем мире. В частности, сам Фотий, несмотря на свою энциклопедическую образованность, по-видимому, не знал никакого другого языка, кроме греческого.

Разумеется, члены фотиевского кружка, чья деятельность была связана с районом Восточного Средиземноморья, где едва ли не

каждый из живущих народов обладал издревле своей письменной традицией, хорошо знали об этом факте, принимали такое положение как нормальное, а сам Фотий однажды даже воспользовался известными ему данными о переводах евангелия на другие языки в своей полемике с иконоборцами³⁴. От этого, однако, еще далеко до осознания необходимости создания новых систем письма для тех народов, которые письменности не имеют. Характерно, что сам Фотий в своей корреспонденции и сочинениях ни разу не упоминает о существовании особого «славянского письма», хотя он дожил до того времени, когда уже существовала обширная литература на славянском языке.

Как увидим далее, идея создания особого письма для славян явилась результатом не особой культурно-идеологической ориентации образованных кругов византийского общества, а была одним из проявлений широких политических планов византийского государства и церкви IX в., в осуществлении которых принимал определенное участие и Константин.

В VI—XII главах ЖК Константин выступает как глава византийских дипломатических миссий в соседние с Империей страны — Хазарию и Арабский халифат. Во время этих посольств он вступает в дискуссии с еврейскими и арабскими учеными, победоносно отражая их нападки на православие. В изложении автора ЖК сами эти посольства вызваны были необходимостью либо дать отпор нападкам на православие, либо разъяснить истины христианского учения. Такая мотивация вызвала сомнения ряда исследователей, справедливо указывавших, что византийские посольства преследовали, как правило, достижение крупных политических целей и что агиограф преувеличивает роль своего героя, который был, вероятно, лишь одним из членов посольства, а отнюдь не стоял во главе его³⁵. Справедливо также выражалось сомнение в том, чтобы включенные в текст Жития диспуты представляли собой действительную запись имевших место споров³⁶. Вместе с тем, как убедительно показал Ф. Дворник, нет оснований сомневаться в самой возможности того, что ученый-теолог мог быть членом византийских дипломатических миссий (о путешествии Константина в Хазарию сообщается, в частности, в независимом от ЖК источнике) и что политические переговоры между Византией и соседними странами могли сопровождаться спорами между представителями разных религий. Более того, подобные факты были характерной чертой той эпохи — второй половины IX—начала X в.³⁷

Вторая половина IX в. была временем резкого усиления внешнеполитической активности Византийской империи, стремившейся использовать благоприятную ситуацию, возникшую с временным ослаблением ее главных соседей — Арабского халифата и Первого Болгарского царства. Этот рост внешнеполитической активности Империи сопровождался оживлением внешнеполитической деятельности византийской церкви, которая своей миссионерской деятельностью подготавливала военно-дипломатические акции правительства. Деятельность эта развивалась по двум направлениям. На

Ближнем Востоке и в Закавказье речь шла о поддержке и ободрении православных на землях Халифата и о полемике с представителями отколовшихся от православия церквей с тем, чтобы привести их к объединению с константинопольской патриархией (см., например, длительные переговоры Фотия с армянской церковью). Тем самым была бы создана дополнительная база для расширения позиций Византии в этом районе и закрепления за ней земель, являвшихся яблоком раздора между Империей и Халифатом.

На Балканах, в Крыму, на Северном Кавказе и в Восточной Европе речь шла о проповеди христианства языческим и полужазычным народам и о создании на их землях церковного аппарата, подчиненного константинопольской патриархии. Это открывало возможности для вовлечения таких политических образований, как Первое Болгарское царство, Хазарский каганат, держава «русов» на Днепре, в орбиту византийского влияния³⁶. Сообщения ЖК о поездках Константина в Халифат и Хазарию говорят о его связи с обоими направлениями миссионерской деятельности византийской церкви.

Участие в этих миссиях было важным этапом в жизни Константина. Во-первых, деятельность в сложных условиях, незнакомой и даже враждебной среде, в спорах с закаленными в полемике представителями иных религий была, несомненно, суровым испытанием для византийского монаха, дала толчок к развитию у него навыков проповедника и полемиста, так блестяще проявившихся в последующий период его деятельности. Еще более важно отметить другое обстоятельство. Перспектива деятельности в иноязычной среде поставила Константина перед необходимостью новых напряженных филологических занятий. В XI главе Жития говорится, например, об изучении им ряда семитических языков и основанных на них систем письменности. Благодаря соединению полученных им у Фотия теоретических знаний с отсутствовавшими у византийской образованной элиты конкретными знаниями о других языках и системах письма Константин оказался подготовленным к вставшей перед ним задаче создать новую систему письменности.

Как же, когда и под влиянием каких импульсов Константин стал работать над созданием особого письма для славян? Житие Константина дает следующий ответ на этот вопрос: в Константинополь прибыло посольство из Великой Моравии с просьбой прислать учителя, который смог бы объяснить мораванам истины христианского учения на их славянском языке. Когда к Константину обратились с просьбой взять на себя эту миссию, он ответил, что не в состоянии ее выполнить, если у мораван нет собственного письма. Тогда император предложил самому Константину создать такое письмо. Константин помолился богу, бог послал ему откровение, славянское письмо было создано, Константин перевел на славянский язык евангелие и направился в Моравию (ЖК, XIV).

Версия Жития закономерно вызвала серьезные сомнения исследователей. Нельзя не согласиться с болгарским историком А. Бурмовым, когда тот справедливо подчеркивает, что создать азбуку, точно отражающую фонетические особенности славянского языка, и осуществить перевод на этот язык такого сложного литературного произведения, как евангелие, было невозможно за те несколько месяцев, которые отводит для подобной работы ЖК. Выполнение подобной работы, несомненно, потребовало от Константина и его соратников (в Житии они фигурируют как «споспешники» — свидетели «откровения» Константину) нескольких лет напряженного труда³⁹.

Все это позволяет полагать, что работы над созданием славянского письма начались, судя по всему, задолго до прибытия моравского посольства в Константинополь, вероятнее всего, на вифинском Олимпе (в Малой Азии), где Константин и его брат Мефодий прожили ряд лет в 50-х годах IX в., по свидетельству автора ЖК, «занимаясь только книгами».

Есть все основания присоединиться к точке зрения таких исследователей, как И. С. Дуйчев, Д. Ангелов, П. Х. Петров, которые полагают, что работа над созданием письма для славян была начата Константином при содействии Мефодия по поручению византийских правительственных кругов⁴⁰.

В пользу этого предположения говорят и приведенные выше факты о связи Константина с данными кругами, и в еще большей мере то обстоятельство, что для своего распространения новое письмо, несомненно, нуждалось в санкции со стороны высших светских и церковных властей Империи.

Какие же цели преследовало византийское правительство, давая Константину такое поручение? По мнению И. С. Дуйчева, речь шла прежде всего о создании благоприятных условий для христианизации славян, живущих на территории Империи; по мнению Д. Ангелова и П. Х. Петрова, речь шла о христианизации соседних с Византией самостоятельных славянских государств. Сторонники второй точки зрения отводят предположение И. С. Дуйчева, ссылаясь на то, что византийское правительство проводило на своих землях политику насильственной эллинизации славянского населения и поэтому не могло быть заинтересовано в создании особого письма для своих славянских подданных. В подтверждение своей точки зрения исследователи приводят известное свидетельство «Тактикона» Льва VI о том, что его отец, император Василий I Македонянин, «склонил славян оставить свои старые обычаи и сделал их греками и подчинил их власти архонтов по ромейскому обычаю».

Вопрос о том проводило ли византийское правительство на своих землях политику сознательной «ромеизации» своих негреческих подданных, представляет собой, однако, трудную для решения проблему даже и по отношению к более позднему периоду, когда исследователи располагают гораздо большим количеством источников⁴¹. Еще более существенно другое обстоятельство.

Несомненно, византийское правительство, как и правительство любого другого феодального государства, стремилось всемерно подчинить власти своего государственного аппарата оказавшиеся в пределах Империи, ранее свободные славянские племена. Однако есть основания полагать, что в первой половине IX в. его возможности в этом отношении не были очень велики. Политика Василия I на славянских землях проводилась и могла проводиться в условиях, когда после обращения Болгарии в христианство между этой державой и Византией на ряд десятилетий установились не только мирные, но и дружественные отношения.

Иная ситуация была в первой половине IX в. В это время славянские земли на Балканах были своеобразным яблоком раздора между Первым Болгарским царством и Византией. В этой ситуации византийское правительство не могло проводить политику откровенного нажима на славян Македонии и Греции. В первой половине IX в. славянские племена на территории Империи еще пользовались весьма широкой автономией и управление ими находилось в руках архонтов из среды местного населения, которых исподволь и очень осторожно пытались заменить византийскими чиновниками. Вместе с тем та же болгарская угроза, которая ограничивала свободу действий византийского правительства, требовала от него поиска новых путей, как прочнее связать с Империей славянские окраины. Этой цели можно было достичь благодаря христианизации славян и созданию на их землях церковной организации, подчиненной Константинополю. Многочисленные епископства, появившиеся на славянских землях уже к 869/870 гг., свидетельствуют о том, что такой возможностью византийское правительство не пренебрегало и славянские земли стали объектом миссионерской деятельности византийского духовенства, конечно, задолго до этой даты⁴².

В этих условиях византийское правительство могло быть заинтересовано в создании славянского письма, использование которого могло, несомненно, сильно увеличить результативность работы византийских миссионеров среди славянского населения.

В пользу точки зрения И. С. Дуйчева говорит и приведенное этим исследователем и не разобранное его оппонентами свидетельство ЖК, согласно которому император в ответ на вопрос Константина, существуют ли буквы, с помощью которых можно было бы записать славянскую речь, ответил: «Дед мой, и отец мой, и иные многие искали их и не обрели». Как увидим далее, это свидетельство не стоит в связи с общей тенденцией памятника, и поэтому к нему следует относиться с особым вниманием. В пользу его достоверности говорит прежде всего неоднократно отмечавшийся филологами высокий литературный уровень первых переводов, осуществленных Константином и Мефодием. Как бы ни была велика личная одаренность братьев, такой высокий результат не мог бы быть достигнут, если бы ему не предшествовал определенный период попыток создания литературных текстов на славянском

языке *. С этими попытками естественно связать и первые неудачные опыты создания особого славянского письма. Работы этих безымянных предшественников послужили фундаментом для деятельности Кирилла и Мефодия.

Сообщение о неудачных попытках создать письмо для славян начиная с правления деда императора Михаила III — Михаила II (820—829 гг.) интересно в нескольких отношениях.

Во-первых, время, когда начались эти попытки, — правление Михаила II. Именно тогда, после окончания болгаро-византийской войны начала IX в. и подавления восстания Фомы Славянина впервые должен был встать вопрос об освоении византийской властью славянских земель, вошедших в состав Империи на рубеже VIII—IX в. Вместе с тем к этому времени еще не сложилось благоприятных условий для развития христианской миссии за границами Империи (в соседней Болгарии, например, преследовали христиан). Таким образом, начало попыток создать славянское письмо следует связывать с потребностями внутренней политики Империи.

Во-вторых, следует отметить неоднократность этих попыток. Это можно, думается, объяснить лишь тем, что трудности, возникшие в ходе миссионерской деятельности среди славян, все время делали вопрос о создании письма для славян особенно актуальным.

Эти соображения позволяют отдать предпочтение гипотезе И. С. Дуйчева, хотя вероятно, что, давая поручение Константину, византийские правительственные круги учитывали и возможности использования славянского письма для укрепления своих позиций в соседних славянских странах.

Нет ничего удивительного в том, что выбор пал именно на Константина. Помимо его незаурядных и, конечно, известных властям филологических познаний, сыграло свою роль, несомненно, и то обстоятельство, что Константин происходил из Солуни. Всю территорию, прилегающую к этому городу, занимали славянские племена, а его жители, по компетентному свидетельству ЖМ, свободно говорили по-славянски. Как уроженцу Солуни Константину, таким образом, славянский язык был хорошо знаком с детства, и это, разумеется, тоже приняли во внимание в Константинополе.

Принимая, как наиболее вероятное то, что создание славянской азбуки было следствием поручения, возложенного на Константина византийскими властями, не следует преувеличивать заинтересованность византийского правительства в успехе этой акции и стирать намечавшиеся различия в подходе к делу просвещения славян между солунскими братьями и кругом их учеников, с одной стороны, и византийскими правящими кругами — с другой. Для византийского правительства христианизация славян с помощью ис-

* См., например, соображения чешского филолога Б. Гавранка: *Havránek B. Die Anfänge der slavischen Schrift und der geschriebenen Literatur in der Grossmährischen Ära.* — In: *Das Grossmährische Reich.* Prag, 1962, S. 105.

пользования славянского письма была лишь одним из возможных решений, способствовавших достижению важной политической цели, — превращению славянских племен в верных подданных Империи, и притом, возможно, не самым лучшим решением. Оно, правда, очень облегчало эффективную христианизацию славян в сравнительно короткие сроки, но, с другой стороны, внедрение на славянских землях особой письменности могло способствовать сохранению обособленности этих земель. Именно опасениями такого рода следует объяснять тот факт, что созданное Константином славянское письмо, несмотря на его официальное одобрение императором (ЖК, XIV), так и не получило распространения на славянских землях Империи.

В этих условиях есть все основания полагать, что если решение поручить Константину создать письмо для славян и было принято правительством, то быстрое и успешное его выполнение было личной заслугой Константина, отнесшегося к порученному ему делу с гораздо большим воодушевлением, чем сами инициаторы этого предприятия. Уже это позволяет ставить вопрос о каких-то особенностях, отличавших взгляды солунских братьев и круга их учеников от официальной политической идеологии, господствовавшей в Византийской империи.

Внимательное изучение Житий Константина и Мефодия позволило установить, как сами для себя солунские братья в традиционных рамках господствующей в то время религиозной идеологии обосновывали необходимость того дела, которое стало делом всей их жизни. Исходным положением служил библейский рассказ о грехопадении, который в одной характерной интерпретации выступает в ряде мест памятника, восходя, по-видимому к текстам, принадлежащим самому Константину (см. ЖК, IV, IX, XI)⁴³. В этом рассказе подчеркивалось совершенство «первого человека» — Адама — перед падением и формулировалась цель самого Константина — достичь этого утраченного совершенства. Путь к этой цели для Константина, как и для его современников, открывало, по их мнению, христианское учение с его главным тезисом об искупительной жертве Христа, снявшей с уверовавших в него тяжесть первородного греха и тем самым открывшей людям возможность для восстановления нарушенного единения с богом. Однако если для многих современников Константина главное состояло в том, чтобы христианское учение привело их к их собственному спасению, то выбор Константином деятельности миссионера ясно показывает, что он избрал делом своей жизни проповедь христианского учения людям, которые не знают его, чтобы тем самым (по его убеждению) и для них открылась возможность спасения.

Есть основания полагать, что к такому выбору Константина подтолкнуло чтение текстов раннехристианского писателя II в., известного под условным именем апостола Павла. Его сочинения и сама деятельность были предметом особого почитания кирилло-мефодиевского кружка. В ЖК (XVII) он выступает с почетным

наименованием «великого учителя народов», которое не прилагается к другим святым, а в текстах ранних служб Кириллу и Мефодию они выступают как продолжатели дела апостола Павла⁴⁴.

Появление во II в. Посланий апостола Павла, как известно, ознаменовало собой решающий шаг на пути превращения христианства из одного из многих религиозных течений в Палестине в мировую религию. Именно в них впервые был отчетливо сформулирован тезис, что если первородный грех свойствен природе всех людей, то искупительная жертва Христа освобождает от этого греха всех людей и для всех открывает возможность спасения. Отсюда вытекает настойчиво и на все лады формулируемое Павлом положение, что христианское учение обращено ко всем людям независимо от их сословной или этнической принадлежности. Наиболее четко оно выражено в известных словах Послания к Колоссянам: «нет ни элина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос»⁴⁵. Отсюда следовало, что долг каждого истинного христианина — всеми силами способствовать распространению христианского учения среди людей всех сословий и народов. Истоки этой системы представлений, порожденных условиями общего кризиса рабовладельческой Римской империи и первоначально отражавших стихийные стремления к равенству угнетенных эксплуатируемых масс, блестяще показал в своих работах по истории раннего христианства Ф. Энгельс. «В христианстве, — писал Ф. Энгельс, — впервые было выражено отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников и в более узком смысле равенство тех и других детей божьих, искупленных благодатью и кровью Христа. Как та, так и другая концепция вытекала из роли христианства как религии рабов, изгнанников, отверженных, гонимых, угнетенных. С победой христианства этот момент отступил на задний план...»⁴⁶

Эта система представлений была воспринята и глубоко пережита Константином и его учениками, о чем наглядно говорит почемическая защита славянской письменности, помещенная в XVI главе ЖК, почерпнутая, по-видимому, из сочинений самого Константина⁴⁷. Эта защита одновременно показывает, что ход рассуждений Павла он дополнил практическим выводом, которого не мог сделать писатель, действовавший в древних обществах Восточного Средиземноморья с их многовековыми традициями городской цивилизации и письменности: если христианское учение обращено ко всем народам, то всем народам должны быть предоставлены возможности для полного усвоения этого учения, и в частности все они должны обладать для этого собственным письмом. В свете всего этого понятно, почему Константин и его сподвижники положили столько сил, чтобы создать особое письмо для единственного в то время языческого народа на территории Империи — славян.

Рассматривая более пристально основные черты мировоззрения солунских братьев и их учеников, нетрудно констатировать, что все эти черты восходят к основным слоям христианской тра-

диции и не представляют собой ничего оригинального. Внимание именно к этим, а не к иным аспектам христианского учения вполне естественно в условиях того оживления миссионерской деятельности православной церкви, о котором говорилось выше.

Необычным в условиях середины IX в. было очень сильное, интенсивное переживание этих традиционных мотивов и вытекавшие из всех этих взглядов практические выводы. Именно это выделяло солунских братьев из той образованной элиты византийского общества, откуда они вышли. Утонченные интеллектуалы круга Фотия, которые даже латинский язык считали «варварским» и «скифским» (выражения знаменитого послания Михаила III римскому папе Николаю I), вероятно, признали бы намерения солунских братьев похвальными, но, несомненно, нашли бы необоснованным и наивным убеждение, что язычники-славяне после создания для них своего письма и языка смогут так же полно приобщиться к сокровищнице христианского учения, как и сам «избранный народ» греков, создавший, по их убеждению, важнейшие ценности мировой цивилизации. Полное отсутствие сведений о Константине и Мефодии в византийских источниках IX в. — верное свидетельство того, насколько чуждыми этой среде оказались идеи солунских братьев, в которых мы через дистанцию времени, за рядами богословских аргументов обнаруживаем глубокое убеждение в том, что все народы равны между собой и что все они имеют право черпать лучшие ценности из сокровищницы мировой культуры, убеждение, глубоко гуманистическое по своему характеру. То, что эти лучшие ценности отождествлялись с христианским вероучением, — характерная черта эпохи раннего средневековья с ее абсолютным господством религиозной идеологии.

Следует отметить и еще одну черту, также заметно выделявшую Константина и Мефодия на фоне современной им византийской среды.

В сознании самих солунских братьев между так глубоко воспринимаемым ими моральным долгом распространять христианское учение среди языческих народов и их обязанностями как лояльных подданных Империи не было никакого противоречия. Изучение Житий ясно показывает, что члены кирилло-мефодиевского кружка, и покинув позднее территорию Империи, продолжали считать себя ее подданными. Так, в уста Константина, принимающего перед смертью «великую схиму», разрывающую его связи с миром, вкладываются слова о том, что с этого момента он перестает быть слугой «цесаря» (ЖК, XVIII), которому, следовательно, он служил всю свою жизнь, а Мефодий перед смертью благославляет не только моравского князя, но и «цесаря» (ЖМ, XVII). В Житиях можно обнаружить также и положение о том, что император является главой всех христиан, а Империя отождествляется с тем царством из пророчества Даниила, которое «сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно»⁴⁸. Рассматривая Империю как оплот и опору истинной веры, братья искренне пола-

гали, что распространение христианского учения в полной мере соответствует ее интересам. В этом также не было ничего оригинального. Несомненно, так рассуждали многие византийские дипломаты-миссионеры. Специфика заключалась в соотношении этих понятий: для Константина и Мефодия идея христианской миссии «просвещения» народов (возможно, под влиянием раннехристианских текстов) выступала как главная и высшая ценность, а служение Империи — как нечто все же производное и подчиненное. На этом пути создателей славянского письма мог встретить конфликт с византийскими властями, если бы последние все же нашли, что распространение этого письма не соответствует интересам Империи. До такого конфликта дело, однако, не дошло. С прибытием моравского посольства для византийского правительства, несомненно, понимавшего все значение проделанной Константином работы, появилась возможность использовать его изобретение, чтобы вовлечь в сферу своего влияния новое славянское государство, сложившееся в первой половине IX в. на территории современной Чехословакии, и одновременно благополучно избежать необычных экспериментов на собственных землях. О том, что произошло, нам сообщает, соединяя эти факты со своей версией создания славянского письма, автор ЖК в XIV главе своего сочинения: созданный Константином славянский алфавит получил официальное одобрение высших властей Империи, а его создатель вместе с группой его учеников был послан для распространения этого учения в Моравию. Распространение в Моравии славянского письма, пришедшего из Константинополя, должно было, по мысли византийских политиков, дополнительно скрепить завязывавшиеся связи между этим славянским государством и Империей.

Заканчивая характеристику тех условий, в которых появилось и стало распространяться по миру славянское письмо, следует дать ответ на вопрос, что было закономерно и что случайно в самом факте возникновения именно в Византии славянского письма. Для такого ответа необходимо самым кратким образом охарактеризовать главные особенности созданного Константином-Кириллом славянского письма. Как известно, в отличие от других практиковавшихся в ту эпоху способов записи славянской речи славянское письмо Константина-Кирилла представляло собой особую законченную систему, созданную с тщательным учетом специфических особенностей славянского языка. Думается, что в таком виде славянское письмо в IX в. могло быть создано только в Византии с ее более высоким, чем в странах Западной Европы, уровнем гуманитарных, и прежде всего филологических, знаний, там, где была возможности знакомства не с одной, а с рядом различных систем письменности. Возникновение вопроса о создании письма для славян также было закономерно связано с важными особенностями международного и внутреннего положения Империи. И все же весьма существенную роль следует приписать таким специфическим обстоятельствам, как передача этого дела в руки группы людей, явно занимавших в современном им византийском обще-

стве особую позицию, или приезд в Константинополь моравского посольства.

Если на этапе самого зарождения славянского письма, таким образом, определенную роль следует отвести случайности, то сам процесс распространения славянского письма и создания древнейших памятников славянской письменности был полностью определен теми факторами в развитии славянского феодального общества, о которых говорилось в начале статьи. Именно эти факторы определяли ту поддержку, которую оказали делу Константина и Мефодия моравский князь Ростислав и его дружина. Без этой поддержки не могло быть и речи о каком-либо распространении славянского письма, тем более что в Моравии солунские братья встретились с сильным и опасным противником — немецким духовенством.

После того как Каролингская империя утвердила свою власть на территории Саксонии, а господствовавший в Центральной Европе Аварский каганат потерпел поражение в борьбе с Каролингами и выступавшими против него славянами и распался, славянские земли Центральной Европы, граничившие с владениями Каролингов, стали объектом миссионерской деятельности каролингского духовенства (в главной своей массе немецкого), которая подготовила условия для политической экспансии Каролингов в этом районе.

На территории Великой Моравии деятельность немецких миссионеров совпала по времени с важными социальными сдвигами в развитии славянского общества, которые привели к возникновению феодальных отношений у моравян и к образованию раннефеодального Великоморавского государства⁴⁹. Проповедь новой религии соответствовала интересам формирующегося господствующего класса, рассчитывавшего с принятием новой веры укрепить свои позиции как внутри страны, так и на международной арене. В начале 30-х годов IX в. состоялось официальное крещение моравян, а затем на территории Великой Моравии немецким духовенством была создана церковная организация, состоявшая из архипресвитериатов, подчиненных баварскому епископству в Пассау⁵⁰. Пока между Великоморавской державой и Восточнофранкским королевством существовали мирные отношения, моравский князь (с 846 г. им был Ростислав) и его дружина были склонны мириться с таким положением. Однако в середине IX в., когда политическое значение Великоморавского государства возросло, оно стало распространять свое влияние на соседние славянские земли и тем самым превратилось в барьер на пути франкской экспансии в Центральной Европе, между Великой Моравией и Восточнофранкским королевством началась длительная борьба, растянувшаяся на много лет и лишь иногда прерывавшаяся временными перемириями⁵¹. В этих условиях моравскую верхушку никак не могла устроить организационная связь моравской церковной организации с баварской церковной провинцией Восточнофранкского королевства, да и сами немецкие миссионеры в Моравии, прибывшие

сюда в свое время для того, чтобы вовлечь Моравию в орбиту франкского влияния, вероятно, в новой ситуации не вызывали доверия моравских феодалов.

В результате, как сообщается в ЖК, Ростислав с «мораванами» обратился в Константинополь с просьбой прислать ему епископа, который был бы одновременно и учителем и «чтобы нам... изложил правую христианскую веру» (ЖК, XIV). Речь шла, таким образом, о создании в Моравии самостоятельной, не связанной с Баварией церковной организации и о получении моравской феодальной верхушкой той суммы необходимых знаний, которых, по их мнению, не могло или не хотело им предоставить немецкое духовенство.

Ответом на эту миссию была посылка в Моравию солунских братьев, которые, по-видимому, должны были подготовить условия для создания такого епископства. Не удивительно, что с самого начала они столкнулись с крайне враждебным отношением немецкого духовенства, увидевшего в появлении пришельцев прямую угрозу своим интересам.

Особенно острый отпор с их стороны встретило изобретенное Константином-Кириллом славянское письмо. Аргументы немецких противников славянского письма излагаются в XV главе ЖК следующим образом: «Не служит это прославлению божьему. Если бы было это ему угодно, то разве не мог бы так сотворить, чтобы (они) с самого начала, записывая письмами речи свои, прославляли бога? Но он ведь [избрал] лишь три языка еврейский, греческий и латинский, на которых подобает воздавать хвалу богу».

В этом пассаже можно выделить две основные мысли: 1) изобретение славянского письма является безбожной «новацией», так как божий промысел установил определенное количество систем письменности, которые не подобает менять, 2) христианин может «прославлять бога» лишь на трех «священных» языках: еврейском, греческом и латинском.

Если первая мысль представляется совершенно ясной и не нуждается в каких-либо комментариях, то значение слов «прославлять бога» нуждается в уточнении.

Исследователи XIX в. склонны были понимать эти слова в том смысле, что всякое обращение христианина к богу возможно лишь на одном из трех «священных» языков. При этом, однако, очень скоро было замечено, что такой тезис находится в прямом противоречии с решениями ряда церковных синодов, созывавшихся в Империи Каролингов в конце VIII—начале IX в., которые были обязательными и для немецкого духовенства⁵². В этих постановлениях имеются весьма ясные указания на необходимость проповеди на понятном верующим языке и на необходимость перевода на язык, понятный народу, текстов молитв, а в постановлениях франкфуртского синода 794 г. прямо указывалось: пусть никто не думает, что богу следует молиться лишь на трех языках.

Исследователи XIX в. видели решение этого противоречия в том, что практика духовенства была различной на территории Империи Каролингов и в Моравии: там молитвы переводились с латыни на народный язык, а здесь нет⁵³. Однако в конце XIX—первых десятилетиях XX в. трудами таких исследователей, как В. Вондрак, И. Графенауэр, А. В. Исаченко, были выявлены и исследованы славянские переводы старонемецких молитв конца VIII—начала IX в.⁵⁴ Один из таких переводов сохранился в составе глаголической рукописи XI в. — так называемого «Синайского требника», а все другие представляют собой весьма несовершенные записи славянских слов, сделанные латинскими буквами. Тем самым стало очевидно, что не было существенных различий между практикой немецкого духовенства на немецких землях и в Моравии и что его проповедь христианства среди моравян сопровождалась переводом богослужебных текстов на славянский язык.

При опоре на эти наблюдения была создана (главным образом трудами западногерманских и австрийских исследователей) новая схема событий, согласно которой задача создания письменности (на основе латинского алфавита) и литературного языка славян была решена уже немецкими миссионерами, а выработанная в ходе этой работы славянская церковная терминология была использована затем солунскими братьями и их учениками. В частности, указывалось на наличие таких терминов в тексте ЖК и ЖМ. Из этого делался в свою очередь вывод о том, что миссия Кирилла и Мефодия представляла собой продолжение немецкой миссии. Одновременно всячески подчеркивались высокий уровень образованности баварского духовенства и возвышенность его целей⁵⁵. При этом, однако, неизбежно возникает вопрос, чем же тогда был вызван тот глубокий конфликт между немецким духовенством и солунскими братьями, о котором говорят не только их Жития, но и другие источники. Были ли выступления немецкого духовенства просто демагогическим прикрытием опасений за свои доходы и власть, или они отражали просто присущий средневековому человеку консерватизм перед лицом нового, или, наконец, они порождались более глубокими расхождениями принципиального характера?

Для ответа на эти вопросы следует рассмотреть, какое место отводила народному языку католическая церковь в своей системе отправления культа и пропаганды христианского учения.

Уже приведенная выше формулировка решений франкфуртского синода 794 г. ясно говорит о существовании на латинском западе в предшествующий период доктрины, по которой общение верующего с богом должно было обязательно осуществляться лишь на одном из трех «священных» языков: еврейском, греческом и латинском⁵⁶. Представление об особых достоинствах этих языков, зародившееся в начале VII в., по-видимому, первоначально было своего рода предохранительной реакцией католической церкви — единственной институции, сохранившейся от общественного

строя Римской империи перед лицом огромных масс «варваров», затопивших территорию Западной Европы.

Однако в условиях важных сдвигов в культурной и социальной жизни Западной Европы VII—VIII вв. это представление стало приобретать иное содержание. Как известно, эти столетия были отмечены резким упадком не только образованности, но и грамотности в среде светских людей и возникновением фактической монополии духовенства не только на образование, но даже на простую грамотность. Одновременно с этим завершался процесс складывания из отдельных групп духовенства особого привилегированного сословия, претендовавшего на первое место в обществе⁵⁷. В этих условиях складывалось представление о том, что «мудрость» христианского учения, изложенная в текстах, написанных на трех «священных» языках (практически имелась в виду латынь), столь трудна и сложна, что может быть доступна только пониманию представителей духовенства благодаря той благодати, которая нисходит на принимающих священнический сан, и поэтому принципиально не может быть передана светским людям⁵⁸.

В таком понимании «трехязычная» доктрина превращалась в инструмент защиты прав духовенства, как особого сословия феодального общества, на монопольное руководство духовной жизнью этого общества.

По отношению к духовному сословию (точнее, его верхам) паства верующих выступала как покорная масса, которая не имела права на какие-либо самостоятельные действия или мысли и должна была покорно следовать указаниям церковных властей. По меткому выражению современного исследователя, справедливо усмотревшего в такой доктрине управления глубокое влияние современных общественных порядков, «церковная власть эпохи раннего средневековья подходила к светским людям и низшему духовенству, как к несвободным крестьянам»⁵⁹.

В конце X в. англосаксонский клирик Эльфрик, отвечая на просьбы высокопоставленных светских лиц перевести книги Библии на английский язык, разъяснял, что светские люди не могут понять «тайного смысла» этих текстов и, кроме того, их желания не соответствуют тому предназначению, которое бог определил сословию рыцарей. Все общество делится на три сословия: трудящихся, воинов и людей молитвы. Если одно сословие займется не своими делами, то общество рухнет⁶⁰. Эти высказывания тем более показательны, что были сделаны в стране, где уже в VIII—IX вв. существовала довольно обширная литература на староанглийском языке.

Вместе с тем они показывают и ключевое значение для всего комплекса взаимоотношений между духовенством и светским обществом вопроса о переводе Библии на понятный всем язык. И это понятно, так как тексты Библии имели значение высшего авторитета и на них фактически или формально основывались все нормы установленного церковью порядка.

В этом вопросе позиция церковных властей в интересующую эпоху и много позже была четкой и определенной. Разрешив со временем распространение на разных языках исторических повествований о библейских событиях или проповедей с назидательными примерами из «священной истории», церковь проводила четкий барьер между этими текстами и аутентичным текстом Писания, который мог быть доступен лишь избранным из среды духовенства.

Этот курс еще более заострился, когда во второй половине XII в. еретики — вальденсы южной Франции, переведя евангелие на старофранцузский язык, стали требовать от церкви соблюдения принципа евангельской бедности. Ответом на это требование было не только введение инквизиции, но и решения церковных синодов, запрещавшие светским людям иметь какие-либо священные тексты, кроме латинского молитвенника, и угрожавшие суровыми карами за нарушение этого запрета⁶¹.

Установка на то, что верующих нельзя знакомить с самим текстом Писания, определяла и позиции католической церкви в вопросе о возможности богослужения на понятном народу языке. Поскольку значительную часть церковной службы составляло именно чтение отрывков из библейских текстов, то этот вопрос не мог не решаться отрицательно. Показательно, что в конце XI в., отклоняя просьбу чешского князя о разрешении богослужения на славянском языке, папа Григорий VII обосновывал свой отказ именно аргументом, что тексты Писания не могут быть доступны для всех: «Всемогущий бог нашел угодным, чтобы святое Писание в некоторых своих частях осталось тайной, ибо иначе, если бы было полностью понятно для всех, слишком низко бы его ценили и утратили к нему уважение»⁶².

Последовательное осуществление «трехязычной доктрины» в изложенном выше понимании заключало в себе, однако, определенные опасности для самой церкви, так как если бы вся религиозная деятельность осуществлялась на непонятном для народа латинском языке, то не могла быть выполнена задача внушения верующим элементарных начал господствующей церковной идеологии. Поэтому, когда задача формальной христианизации варваров на территории Франкской империи была в основном завершена, а образовательный уровень приходского духовенства достиг нужного минимума, в господствовавшую доктрину «трехязычия» были внесены необходимые изменения. Каролингские синоды приняли решение о переводе на народный язык таких текстов, дающих самые общие представления о началах христианского учения, как «Оглашение», «Верую» (в упрощенной версии, принятой на Западе), «Отче наш». Верующие должны были учить эти тексты наизусть под угрозой суровых наказаний. Результатом реформы был перевод указанных текстов на старонемецкий язык.

В соответствии с этим изменилось и содержание доктрины о трех «священных» языках: верующему предоставлялась возможность индивидуального обращения к богу на своем родном языке,

Но всякое обращение к богу от имени общины верующих могло иметь место лишь на одном из трех «священных» языков под руководством знающих один из этих языков представителей клира. Именно такой смысл имели высказывания противников Константина и Мефодия о том, что можно «славить бога» только на трех «священных» языках⁶³.

Одновременно каролингская реформа заметно повышала роль церковной проповеди. Предписания Карла Великого и церковных синодов предусматривали, например, что в воскресные и праздничные дни приходские священники должны проповедовать (*praedicare*) народу слово евангелия. Таким образом, предполагалось и более широкое ознакомление верующих с основами христианского вероучения, но обязательно в том изложении и в той интерпретации, которую даст в своей проповеди евангельским текстам представитель клира⁶⁴.

Каролингские реформы рубежа VIII—IX в. явились толчком к появлению не только переводов молитв, но и более сложных литературных текстов на немецком языке. К середине IX в. существовали уже и переводы на немецкий язык таких сложных литературных текстов, как трактат «О католической вере» Исидора Севильского или «Диатессарон» Татиана и оригинальные поэтические произведения, как «Хелианд» и «Муспилли», где рассказы о Христе и христианские представления о конце мира излагались в литературных формах и образах, характерных для германской эпической поэзии⁶⁵. К концу X в. относится деятельность сен-галленского монаха Ноткера, который перевел на немецкий язык большую часть текстов, служивших пособием для обучения в средневековой школе⁶⁶.

При этом следует иметь в виду две существенные особенности этой деятельности. Во-первых, создатели немецких переводных и оригинальных произведений исходили из того, что эти тексты могут быть дополнением к существующему фонду латинских памятников, служить вспомогательным средством для их освоения. Не случайно большая часть сделанных в это время переводов дошла до нас в рукописях с параллельным латинско-немецким текстом: немецкий текст должен был помочь читателю освоить текст латинский.

Характер немецкого пояснения-комментария к латинскому тексту имели также и пособия, составленные Ноткером⁶⁷. Не было и речи о том, чтобы немецкий язык заменил латынь при исполнении каких-либо общественных функций.

Во-вторых, в отличие от каролингской реформы вся эта деятельность осуществлялась вовсе не с санкции и не под руководством высших церковных властей. Все эти начинания осуществлялись по инициативе отдельных просвещенных представителей церковной интеллигенции, стремившихся удовлетворить потребности братии своего монастыря или капитула, и не выходили за рамки таких немногих очагов каролингской образованности, как Фульда, Сен-Галлен или Рейхенау. Условия, существовавшие в этих цент-

рах, невозможно распространять на всю Германию и тем более на деятельность баварских миссионеров в славянских землях⁶⁸.

За пределами этих культурных очагов могли получить распространение лишь тексты наиболее распространенных молитв, перевод которых на понятный населению язык был разрешен каролингскими синодами. Имеющиеся в немецких текстах этих молитв ошибки, подчас грубые⁶⁹, ясно показывают, что даже перевод этих текстов, теоретически хорошо знакомых каждому священнику, наталкивался на серьезные трудности.

Именно такие тексты, как «Оглашение», «Верую», записи вопросов, которые следовало задавать верующим на исповеди, и представлены в переводах, осуществленных баварскими миссионерами на славянских землях. И в Империи Каролингов, и в Моравии в принципе речь шла, таким образом, о переводе очень немногих специально обработанных текстов, которые могли дать лишь самые зачатки знаний о христианском вероучении. Больше людям, не принадлежавшим к духовенству, не полагалось знать.

Перевод этих текстов, кратких и простых по грамматической структуре, очень ограниченных в своем словарном составе, никак нельзя приравнивать к акту создания славянского литературного языка. Самое большое — можно говорить лишь о начале работ по решению этой задачи. Следует отметить также фонетическое несовершенство записей, сделанных латинскими буквами, с помощью которых нельзя было передать особенности славянской речи.

Эти характерные черты в работе немецкой миссии позволяют лучше понять мотивы, приведшие моравскую знать к решению направить посольство в Константинополь. В литературе XIX в. неудовлетворенность моравской знати и князя Ростислава иногда объясняли тем, что, по их мнению, деятельность немецких миссионеров приводила лишь к формальной христианизации населения. Такое объяснение представляется, однако, антиисторичным. Прежде всего потому, что христианизация населения в период раннего средневековья носила формальный характер не только в Великой Моравии, но и во многих других европейских странах, и определялось это явление в первую очередь общественными условиями. Сами социальные условия, в которых находились народные массы в период раннего средневековья, резко ограничивали возможности их «просвещения» даже в средневековом понимании этого термина. Самые горячие усилия в этом направлении не могли бы принципиально изменить положения. Еще более существенно, что такая проблема вряд ли волновала социальные верхи великоморавского общества. Как показывают сообщения о принятии христианства в ряде европейских стран раннего средневековья, князь и его дружина принуждали народные низы принимать новую религию, совершенно не интересуясь, каково их собственное отношение к этой вере, а в дальнейшем выполнение населением церковных обрядов обеспечивалось прежде всего угрозой суровых наказаний.

Причины недовольства заключались в том, что сообщенные немецкими миссионерами самые примитивные знания о христиан-

ском вероучении и христианском мире вообще могли удовлетворить моравскую верхушку лишь на первых порах. Отсюда переданное в обоих Житиях пожелание, чтобы присланный из Константинополя епископ был одновременно и учителем, который бы «нам на языке нашем изложил правую христианскую веру» (ЖК, XIV), который «нас наставит всякой правде» (ЖМ, V). Кроме того, нужно иметь в виду, что система мер, направленных на обеспечение духовной монополии католической церкви, в условиях Моравии IX в. обеспечивала монополию немецкого духовенства на духовные должности, что также затрагивало интересы моравской феодальной верхушки.

С этой картиной положения в католическом мире следует сопоставить наши сведения о деятельности Константина и Мефодия в Моравии.

Большой принципиальный интерес представляет уже тот факт, что первым было переведено евангелие апракос (ЖК, XIV и коммент. 13), т. е. сборник текстов, выбранных из евангелий, читавшихся во время богослужения. В резком противоречии с традицией латинского Запада был сам выбор для перевода текста из самой авторитетной и священной части Писания. Это противоречие окажется еще более острым, если учесть, что переведенный текст предназначался для публичного чтения перед верующими из всех кругов общества⁷⁰. Наконец, выбор такого текста свидетельствовал о сознательном стремлении заменить латинские и греческие тексты славянскими при отправлении духовенством его важнейших функций.

Попытка начать переводческую деятельность с евангелия апракос не была делом случая, а отражала сознательное стремление братьев переводить прежде всего такие тексты, которые могли бы наиболее эффективно служить «просвещению» славян в специфическом для средневековья понимании этого термина. Такими текстами были прежде всего тексты, которые регулярно читались во время церковной службы в присутствии всех верующих. Следует, кроме того, учесть и особую важность в глазах братьев именно текстов евангелий, содержащих в себе главные истины христианского учения.

Начатая так Константином работа была продолжена им и его братом уже в Моравии. В период времени между 864—867 гг. братья, по свидетельству ЖМ (XV), перевели Апостол: сборник текстов из посланий апостолов — учеников Христа, также читавшихся во время церковной службы. К этому же времени следует, вероятно, приурочить и перевод паремейника — сборника читавшихся во время службы текстов из книг Ветхого завета. Во всяком случае цитаты из ветхозаветных текстов в ЖК находят себе очень близкое соответствие в самых старых списках паремейника⁷¹. Наконец, наряду со сборниками библейских текстов были переведены и сами тексты церковных служб. Вся совокупность проделанной работы автор ЖК (XV) определил суммарно обозначением, что Константин (о Мефодии здесь умалчивается) «вскоре

же и весь церковный чин перевел». О значении, какое придавалось этому акту в кружке солунских братьев и их учеников, говорит помещенный вслед за этим сообщением парафраз цитаты из книги библейского пророка Исайи, что «отверзлись уши глухих, чтобы услышали слова книжные и ясна стала речь косноязычных». Это означало, что лишь с установлением богослужения на славянском языке моравские христиане получили возможность узнать, во что, собственно, они веруют. Правда, реально круг воздействия такого богослужения в первые годы деятельности Константина и Мефодия в Моравии охватывал весьма узкую группу людей. Однако на фоне практики, которой придерживалась католическая церковь на огромной территории Западной Европы, тот факт, что хотя бы небольшая часть социальных верхов великоморавского общества могла непосредственно на своем родном языке ознакомиться с содержанием книг Нового завета, стоящих у истоков всей последующей христианской традиции, следует расценить как событие большого исторического значения.

Деятельность солунских братьев имела значение для развития не только славянской, но в известной мере и немецкой культуры. Так, есть основания полагать, что под непосредственным впечатлением от деятельности Константина и Мефодия в Моравии было написано предисловие одного из главных произведений немецкой литературы IX в. — стихотворного переложения евангелий Отфрида из Вейссенбурга, в котором автор принципиально отстаивал свое право писать о событиях «священной истории» на немецком языке⁷².

Со стремлением солунских братьев к просвещению следует связать еще одну совместную работу Константина и Мефодия, упомянутую в XV главе ЖМ, — перевод псалтыри. Псалтырь — сборник произведений древнееврейской культовой поэзии — в средневековом обществе была первой книгой, по которой учили грамоте.

Наряду с содержанием следует обратить внимание на литературные особенности переведенных памятников. Здесь мы встречаем произведения таких литературных жанров, как послания (Послания апостольские), своеобразный вид исторической хроники (Деяния апостольские), гимнографические тексты (в составе церковных служб), произведения древней религиозной поэзии (псалтырь), наконец, такие сложные прозаические произведения, сочетающие в себе особенности ряда литературных жанров, как евангелия. Для всех этих произведений характерно как богатство словарного состава, так и разнообразие средств художественного выражения.

Переводы этих произведений, в которых Константин и Мефодий пытались найти для всех особенностей данных памятников адекватное выражение, означали не просто возникновение литературного языка средневековых славян, но его сложение уже сразу в тех зрелых, развитых формах, которые вырабатывались в греческом тексте оригиналов как результат многовекового литературного развития.

Сопоставляя литературную деятельность солунских братьев с переводческой деятельностью немецких миссионеров, нетрудно видеть всю несонизмеримость этих явлений: если солунские братья и продолжали в чем-то работу миссионеров, то это было продолжение на ином качественном уровне, настоящий революционный перелом в интересующем нас процессе.

Эта деятельность получила свое продолжение в переводческих и оригинальных работах Мефодия и его учеников, осуществленных уже после смерти Константина-Кирилла в 869 г. По свидетельству ЖМ (XV), тогда же были переведены так называемые «отеческие книги»: по одному толкованию — сборник житий святых, по другому — сборник проповедей «отцов церкви» — раннехристианских писателей IV—V вв. Обе точки зрения могут быть подтверждены существованием переводных текстов, анализ языка которых позволяет отнести их ко времени деятельности Константина и Мефодия. В это же время получила свое завершение работа по переводу текстов Библии. В начале 80-х годов IX в. Мефодием был завершен перевод основной массы библейских текстов (так называемых «канонических» книг Ветхого и всего Нового заветов). Тем самым получило свое полное выражение стремление братьев перевести на славянский язык весь текст Писания. Перевод этот не сохранился до нашего времени, но он сыграл свою роль как стимул для возобновления работы над переводами библейских книг в Болгарии конца IX—X в. — в так называемый «золотой век» древнеболгарской литературы. Значение этих опытов в интересующую нас эпоху станет совершенно очевидным, если принять во внимание, что первые переводы отдельных частей Библии на старофранцузский язык были предприняты лишь во второй половине XII в. еретиками-вальденсами, а переводы Библии на другие романские и германские языки относятся к еще более позднему времени.

Наконец, была предпринята еще одна работа, необходимая для функционирования молодой моравской церкви, — перевод номоканона — сборника наставлений церковных соборов, определяющих нормы внутрицерковной жизни. Сборник таких постановлений — так называемый «Номоканон Иоанна Схоластика» — был при переводе сильно сокращен, очевидно, чтобы облегчить усвоение именно необходимого минимума основных правовых норм и приспособить византийское пособие к более простым условиям жизни Великой Моравии⁷³.

К этому же времени следует, вероятно, отнести и составление епитимийника под названием «Заповеди святых отец», текст которого сохранился с другими текстами великоморавского происхождения в одной из самых старых глаголических рукописей — так называемом «Синайском требнике» XI в. Как показал еще в прошлом веке русский ученый Н. С. Суворов, этот памятник представляет собой извлечение из латинского текста, близкого к так называемому «Мерзебургскому пенитенциалу» IX в.⁷⁴ И здесь, та-

ким образом, памятник не был механически заимствован, а подвергся определенной обработке.

В итоге переводческой деятельности Константина и Мефодия были созданы корпус текстов на славянском языке, дававший представление о главных нормах и проблемах христианского мира, и одновременно литературный язык, способный на столь же высоком уровне, как греческий и латинский, обслуживать по существу все сферы общественной жизни населения Великой Моравии.

Что же сделало возможным такой большой культурно-исторический сдвиг? Во-первых, сама культурная ориентация моравских братьев и их учеников. Она сложилась под воздействием излюбленных в кирилло-мефодиевском кружке раннехристианских текстов с их идеей пропаганды христианского учения всеми возможными средствами, которая могла оказаться плодотворной лишь в особых условиях общественной жизни Византии. Разумеется, и в Византии церковь выполняла в основе те же социальные функции, что и в странах Западной Европы. Однако ни занятия теологией, ни образование вообще никогда не были в Византии монополией духовного сословия. Наряду с образованными клириками здесь всегда имелись светские образованные люди, поставлявшие кадры для административного аппарата Империи. Для положения, существовавшего в Византии, характерно, что из этого слоя выходили неоднократно люди, занимавшие самые высокие церковные должности. Например, такие константинопольские патриархи IX в., как Тарасий, Никифор, Фотий, до своего возведения на патриарший трон были светскими лицами. Тем самым в Византии отсутствовала почва для формирования той системы взглядов, порождением которой стала доктрина «трехязычия» в странах Западной Европы, и, например, изучение Писания было обычным делом даже и для малообразованных светских людей.

Во-вторых, думается, огромную роль сыграла поддержка, оказанная делу солунских братьев верхушкой моравского феодального общества, исходившей при этом из широко понятых собственных интересов. Наверное, солунских братьев искренне воодушевляла идея передать свои знания всему народу. В реальной ситуации раннего средневековья как-то воспринять и использовать эти знания могла лишь социальная верхушка моравского общества, которая одновременно была жизненно заинтересована в непосредственном знакомстве с этими знаниями, которые позволили бы ей определить свое положение в христианском мире и установить соответствующий порядок внутри страны.

И требник, и епитимийник, и кормчая были нужны, конечно, прежде всего местной церковной организации, но их хотела иметь в своем распоряжении на понятном для себя языке и местная феодальная верхушка, как показывает приведенная выше просьба болгар, обращенная к папе Николаю I.

Важным плодом совместного сотрудничества солунских братьев и моравской знати является древнейший памятник славянского права — «Закон судный людям». На происхождение этого памят-

ника пролили свет исследования таких русских ученых, как Н. С. Суворов, выявивший в установленных в нем санкциях следы влияния норм западного церковного права⁷⁵, и А. И. Соболевский, показавший близость словаря памятника к словарю великоморавских текстов⁷⁶. Наблюдения этих ученых получили дальнейшее дополнение и развитие в работах чехословацких исследователей Й. Вашицы, В. Прохаски и др., которые могли при этом опереться на новейшее издание памятника, подготовленное советскими учеными⁷⁷. Эти исследователи показали особую близость словаря памятника к словарю кормчей, переведенной Мефодием, и к словарю написанного им обращения к судьям («Владыкам земли божье слово велит»)⁷⁸. Еще более важным представляется, что была выявлена связь двух последних текстов и по содержанию и установлено, что обращение к судьям призывало их к соблюдению норм именно «Закона судного». Подтверждены были также наблюдения А. И. Соболевского о наличии в памятнике калек со старонемецких церковных терминов, как «вѣсуд» (причастие) от старонемецкого Wizzod или «раб божий» в значении «священник» от старонемецкого Gottes scalc⁷⁹.

Сам законник представляет собой перечень наказаний за нарушение прежде всего тех норм общественной жизни, которые с принятием христианства должны были сменить языческие обычаи. Перечень наказаний и их нормы заимствованы из византийского свода законов VIII в. — «Эклоги», но дополнены в ряде статей указаниями на санкции, которые налагаются на нарушителей по предписаниям церковных уставов. Таким образом, и само содержание памятника является примером сотрудничества солунских братьев и их церковного окружения со светской властью в Великой Моравии.

Другим важным примером такого сотрудничества может служить совместная борьба солунских братьев и моравских феодалов за создание в Великой Моравии самостоятельной церковной организации. По свидетельству ЖК (XV), когда Константин прибыл в Моравию, моравский князь Ростислав, «собрав учеников, отдал их ему на учение». Цель, которая при этом преследовалась, раскрывается в свидетельстве Итальянской легенды, сохранившем в данном случае текст первоначального оригинала, что, пробыв четыре года в Моравии, Константин и Мефодий поехали за пределы страны, чтобы посвятить своих учеников в епископы. Таким образом, по просьбе моравского князя солунскими братьями из числа моравян были подготовлены люди, которые могли бы возглавить особую, независимую от Империи церковную организацию Великой Моравии.

Вопрос о том, где рассчитывали братья и моравский правитель «рукоположить» своих учеников, до сих пор является предметом дискуссии и не может быть окончательно решен из-за недостатка источников. Для понимания отношений, сложившихся в это время между солунскими братьями и моравской верхушкой, характерно, что в конце концов Константин и Мефодий обрати-

лись с просьбой о «посвящении» учеников к римскому папе Адриану II (ЖК, XVII; ЖМ, VI). Это решение определялось трезвым пониманием ситуации, сложившейся в Центральной и Юго-Западной Европе в середине 60-х годов IX в.: когда лежавшая между Византией и Моравией Болгарская держава порвала с константинопольским патриархатом и обратилась к Риму, добиться создания в Моравии самостоятельной церковной организации было возможно лишь с помощью папства. Важно, однако, что это обращение к папе последовало в тот момент, когда назревавший с начала 60-х годов IX в. конфликт между Римом и Константинополем из-за разграничения сфер влияния на Балканах достиг предельной остроты: собор латинских епископов в Риме объявил константинопольского патриарха Фотия низложенным, а собор православных епископов в Константинополе отлучил от церкви папу Николая I, преемственника Адриана II. В этих условиях поставление папой епископов для Моравии никак не могло быть актом, соответствовавшим интересам Византийской империи. Приняв решение передать папе просьбу моравского князя и содействовать ее осуществлению, солунские братья тем самым решительно отдали предпочтение интересам той страны, делу просвещения которой они посвятили свою жизнь, перед интересами той страны, представителями которой они прибыли в Великую Моравию⁸⁰.

От римского папы солунские братья и моравский князь Ростислав, а также присоединившийся к нему паннонский князь Коцел ожидали не только создания независимой от Восточнофранкского королевства церковной организации, но также и официального одобрения высшей церковной властью западного христианства славянской письменности и богослужения на славянском языке.

Если судить по сообщениям Житий (ЖК, XVII; ЖМ, VI, VIII), Адриан II выполнил все пожелания братьев и приславших их славянских князей. Однако сохранившиеся тексты булл преемников Адриана II, Иоанна VIII и Стефана V, позволяют судить о том, что в действительности картина была гораздо более сложной.

Что касается чисто политического аспекта моравской миссии, то здесь взаимопонимание, достигнутое хотя и не сразу (Рим первоначально, по-видимому, опасался международных осложнений, связанных с осуществлением моравского проекта), оказалось наиболее полным. Создание на славянских землях Центральной Европы особой митрополии, непосредственно подчиненной Риму, соответствовало интересам папской курии, стремившейся укрепить роль папства как высшей церковной власти христианского мира и ослабить позиции франкского епископата, занимавшего слишком независимое положение по отношению к папству⁸¹. Не позднее 870 г. было принято решение о создании архиепископии, охватывавшей территорию Паннонии и Моравии, во главе которой был поставлен Мефодий (Константин в 869 г. умер в Риме) (ЖМ, VIII). Когда по дороге в свою диоцезию Мефодий попал в руки

баварских епископов, поместивших его в тюрьму, то курия, хотя и не сразу, выступила в его защиту. Иоанн VIII в 873 г. в своих буллах, адресованных восточнофранкскому королю Людовику Немецкому, его сыну Карломану и баварским епископам, потребовал освободить Мефодия и дать ему возможность управлять своей епархией, угрожая епископам в противном случае отлучением от церкви⁸². Более того, Иоанн VIII попытался даже расширить границы новой диоцезии, предложив сербскому князю Мутимиру подчинить духовенство его владений верховной власти Мефодия⁸³. Непосредственные связи между Великой Моравией и Римом были еще более укреплены, когда в 880 г. при участии Мефодия папа был провозглашен патроном-покровителем этого государства⁸⁴. Одной из главных целей этого акта была ликвидация даже формальной зависимости Великой Моравии от Восточнофранкского королевства⁸⁵.

Не встретила возражений со стороны курии возможность записывать славянскую речь не латинскими буквами (как это имело место ранее), а с помощью специальной азбуки, изобретенной Константином. В этом отношении курия проявила большую гибкость, чем консервативно настроенное немецкое духовенство.

Однако в наиболее важном для судеб славянской письменности в Моравии вопросе — о возможности совершать богослужение на славянском языке — в политике курии обнаружились серьезные колебания, что и неудивительно. Ведь римская курия не только разделяла традиционную позицию в этом вопросе, но и являлась главным борцом за особое, привилегированное положение духовенства, за обеспечение его монополии на знание и толкование норм христианского учения.

Стремление обеспечить особое привилегированное положение духовенства проходит красной нитью через ответы папы Николая I болгарам. Ответив согласием на просьбу болгар о присылке «книг», он обусловил свое согласие тем, что эти «книги» будут находиться у присланных им в Болгарию легатов, которые одни могут излагать и толковать то из них, что найдут нужным, болгарским властям. Папа говорил, что даже книги «светских законов» он не может оставить болгарам в отсутствие своих легатов, чтобы «никто их для вас неверно не истолковал и не исказил каким-либо способом» (ответ 13). Что же касается молитвенника и епитимийника, то папа прямо заявил, что они будут находиться у его легатов, так как «не подобает, чтобы что-либо такое имелось у светских людей» (ответы 75 и 76).

Эти высказывания ясно показывают, что накануне прихода братьев в Рим (ответы на вопросы болгар датируются 866 г.) папство в интересующих нас вопросах стояло на такой позиции, из которой с необходимостью вытекали одобрение «трехязычной доктрины» и запрещение богослужения на славянском языке.

Первым документом, в котором так или иначе должен был затрагиваться данный вопрос, явилась булла Адриана II Ростиславу и Коцелу, связанная с переговорами о создании архиепископства.

Булла, однако, сохранилась в двух версиях, которые как раз в интересующем нас вопросе существенно расходятся между собой, и вопрос о том, какая из них ближе к оригиналу, является до сих пор предметом дискуссии⁸⁶. Наиболее вероятно, что в булле этот вопрос был вообще обойден⁸⁷.

О политике его преемника, Иоанна VIII, имеются уже более определенные свидетельства. В его булле Мефодию 879 г. есть ясное указание, что папский легат Павел Анконский, освобождая в 873 г. Мефодия из баварского плена, передал ему приказ папы не совершать богослужения «на варварском, то есть славянском языке». На славянском языке разрешалось лишь проповедовать перед народом. Из этого документа ясно видно, что на аналогичной позиции курия продолжала стоять и в 879 г., так как в булле Мефодию предписывалось явиться в Рим и дать ответ, почему он посмел нарушить запрет⁸⁸.

Правда, в булле «*Industriae tuae*» от июня 880 г. Иоанн VIII вопреки своим более ранним распоряжениям дал согласие читать тексты Писания и совершать церковные обряды на славянском языке⁸⁹, однако об истинной позиции курии ясно говорят наблюдения над характером формул, употребленных в разных частях папского послания. Если другие высказывания папы в булле «*Industriae tuae*» носят характер приказания (постоянное употребление выражения «предписываем» — *iubemus*), то об исполнении обрядов на славянском языке говорится лишь, что этому «не препятствует что-либо в вере или в учении» (*sane fidei vel doctrine aliquid obstat*), т. е. соответствующая практика не предписывалась, а лишь допускалась⁹⁰. Одновременно изобретенное Константином славянское письмо недвусмысленно одобрялось (*Laudamus*), а «славить» Христа на славянском языке столь же четко предписывалось (*iubemus*).

Эти тексты буллы 880 г. особенно ярко показывают, что именно вызывало беспокойство курии: не изобретение особого письма для славян, а именно возможность того, что благодаря богослужению на понятном для народа языке простым верующим станут доступны все истины христианского учения, и прежде всего тексты Писания. Не случайно, все же разрешив отправлять обряды на славянском языке, Иоанн VIII предписал сначала читать текст Евангелия обязательно по-латыни и лишь потом по-славянски.

До сих пор остается неясным, как Мефодию удалось добиться от Иоанна VIII разрешения вести богослужение на славянском языке⁹¹. Существенно, однако, что эта уступка, сделанная курией весьма неохотно, уже через несколько лет была аннулирована. В булле 885 г. новый папа Стефан V категорически запретил совершать церковные обряды и читать тексты Писания на славянском языке, разрешив на этом языке лишь разъяснять их смысл в проповеди⁹². Тем самым не запрещались ни славянские буквы, ни письменность на славянском языке, но сфера их применения резко сужалась до тех размеров, какие отводились текстам на «на-

родном языке» в практике католической церкви после реформ начала IX в.⁹³

Приведенные свидетельства бросают свет не только на отношение курии к делу солунских братьев, но и на отношение Мефодия и его учеников к Риму. Эти свидетельства ясно показывают, что славянские просветители не считались с авторитетом папского престола, когда дело шло о защите того, что было делом их жизни. Вместе с тем очевидно, что расчеты солунских братьев на то, что Рим санкционирует своим авторитетом их программу «просвещения» славян, не оправдались. Мефодию удалось лишь на время добиться хотя бы нейтрального отношения папы Иоанна VIII. В таких условиях судьба дела Константина и Мефодия зависела в очень сильной степени от отношения к этому делу феодальной верхушки моравского общества.

Отношение и моравской феодальной верхушки, и более широких кругов населения к Мефодию, с одной стороны, и к немецкому духовенству в Моравии — с другой, ярко проявилось в событиях начала 70-х годов IX в., когда Моравия была временно захвачена войсками Людовика Немецкого. Во время вспыхнувшего затем восстания «люди моравские» выгнали из страны вместе с этими войсками немецкое духовенство⁹⁴ и обратились к папе с просьбой прислать к ним Мефодия. Когда Мефодий в 873 г. прибыл в Моравию, новый моравский князь Святополк, племянник Ростислава, «поручил ему все церкви и духовных во всех градах» (ЖМ, X). На этом этапе между кирилло-мефодиевским кружком и моравской знатью во главе с князем существовало определенное единство интересов.

Дальше, однако, возникли осложнения. При невыясненных условиях после заключения мира между Восточнофранкским королевством и Великой Моравией в 874 г. в Моравию снова вернулось немецкое духовенство и стало подвергать нападкам Мефодия и его учеников. На первом месте фигурировало обвинение Мефодия в ереси (ЖМ, XII), но, кроме того, как видно из буллы 879 г., он обвинялся во введении богослужения на славянском языке вопреки папскому запрету.

В возникшем конфликте князь Святополк занял позицию, по существу благоприятную для противников Мефодия.

Есть ряд гипотез, объясняющих причины расхождений между недавними союзниками⁹⁵, но ни одна из них не может быть обоснована существующими источниками, которые говорят крайне мало о характере разногласий между Мефодием и Святополком. По существу нам известно лишь о том, что слишком суровые требования соблюдения норм христианской морали со стороны Мефодия вызывали недовольство Святополка и его дружины⁹⁶. Представляется, однако, что этого было бы недостаточно для изменения общего отношения моравской знати к Мефодию и его делу.

О том, что это отношение изменилось, говорят два следующие факта, которые можно извлечь из булл Иоанна VIII, адресован-

ных Святополку. Из буллы 879 г. видно, что Святополк нашел нужным собрать обвинения противников Мефодия и передать их на рассмотрение курии через своего посла Иоанна из Венеции⁹⁷. Еще более показательно, что в следующем, 880 г. новый посол Святополка — Земижизна — передал папе просьбу моравского князя, чтобы ему и его судьям (*iudices*) было разрешено слушать богослужение не на славянском языке, а на латыни⁹⁸. Такую просьбу трудно рассматривать иначе как выражение определенного несогласия с той ролью, какую отводили Мефодий и его ученики славянской письменности и славянскому языку.

В этих условиях становилось важнейшей жизненной задачей обосновать с помощью наиболее убедительных и для папской курии, и для моравской знати аргументов право славянского языка и славянской письменности на равное положение с латынью и греческим. Этой цели служило написанное во второй половине 70-х годов IX в. Житие создателя славянской письменности — Константина.

По своему жанру это произведение представляет собой жизнеописание святого в соответствии с правилами, выработанными на этот счет в византийской литературе IX в. Сходство ЖК с этими образцами проявляется как в общей схеме построения памятника, так и в употреблении ряда приемов, которые обычно используются при обрисовке образа героя в византийской агиографии. Примерами, доказывающими такое сходство, могут служить, например, такие части памятника, как пролог или VII глава⁹⁹.

Вместе с тем нельзя не отметить некоторые особенности, резко выделяющие памятник из числа современных ему произведений. Эти особенности, как увидим далее, объясняются той целью, которой стремится достичь автор памятника: прославление героя должно было служить прославлению его дела.

Первой такой особенностью является старательное подчеркивание автором не столько таких обычных для героя агиографической литературы добродетелей, как благочестие, презрение к мирским благам (хотя об этом, конечно, тоже говорится), но прежде всего его образованности — «мудрости». Эта тема начинается уже в III главе памятника введением мотива об обручении молодого Константина с Мудростью — Софией. Хотя понятие «Мудрость» имеет в христианской литературе многозначное содержание, но в дальнейшем изложении она раскрывается явно как образованность, знание, посланные Константину богом.

«Чудеса», которые совершает герой в соответствии с требованиями жанра, — это небывалые успехи в изучении «наук», мгновенное усвоение незнакомых языков и систем письма. Ряд типичных в агиографии мотивов, введенных в связи с этой темой в повествование, преследует своей целью показать, что на эту дорогу направил Константин промысел божий. Из этого же в свою очередь вытекало, что богу угодно было создать для славян особое письмо и для этого был избран Константин.

Другая тема памятника — показ того, что свои необыкновенные знания Константин обращает на дело распространения и утверждения христианского учения. Для полного раскрытия этого положения в Житие вводятся тексты четырех диспутов, проведенных героем: диспута с противником почитания икон Иоанном Грамматиком (V), с арабскими учеными — сторонниками ислама (VI), со сторонниками ислама и иудаизма в Хазарии (IX—XI), с латинским духовенством в Венеции (XVI). Тексты эти, скорее всего, не созданы самим агиографом и представляют собой приспособленные к требованиям жанра извлечения из полемических сочинений Константина, написанных против сторонников соответствующих воззрений. По объему они составляют около 56% всего текста памятника. Столь высокий удельный вес полемических текстов дал основание новейшему исследователю ЖК В. Вавжинку даже определить этот памятник как «некий теологический компендиум, составленный из выдержек сочинений Константина... вставленный в рамки агиографической биографии»¹⁰⁰. Хотя такой вывод представляется все же преувеличением, нельзя не согласиться с В. Вавжинком в том, что агиограф придает этим текстам особое значение. Цель, с которой они включены в ЖК, заключается в том, чтобы на данных примерах убедить читателя в полной ортодоксии Константина и в его огромных заслугах в борьбе с противниками христианской веры. Правоверие героя становилось гарантией того, что и дело его жизни — славянская письменность — также не может вызывать с этой точки зрения никаких сомнений. Но этим намерения агиографа не ограничиваются. Пространные записи споров Константина с иудейскими и мусульманскими учеными подготавливают читателя к рассказу о столкновениях Константина с немецким духовенством в Моравии (XV) и к диспуту с противниками славянского письма — латинскими духовными лицами в Венеции (XVI), которые тем самым как бы попадают в один ряд со злейшими неприятелями христианской веры. При такой композиции памятника читатель вполне естественно оказывается подготовленным к определению немецких противников Константина как орудия дьявола.

Принимая во внимание адресатов ЖК — представителей моравской феодальной верхушки, нетрудно понять, почему в ЖК изобретение славянской письменности связывается именно с прибытием в Константинополь моравского посольства и само славянское письмо изобретается именно для моравян (ЖК, XV).

С тонким тактом агиограф уклонился в данном разделе от собственной оценки значения этого события для Моравии, вложив ее в уста императора Михаила, в послании которого к Ростиславу указывалось, что такого события не было в человеческой истории «с первых времен», что бог через посредство Константина для того послал моравянам особое письмо, чтобы они «причислились» к другим «великим народам». В устах такого могущественного владыки христианского мира, как византийский император, эти слова звучали особенно внушительно.

Наконец, своего рода завершающим аккордом служил финал памятника — рассказ о пребывании Константина в Риме (XVII—XVIII). Следующие здесь один за другим события: торжественная встреча Константина папой Адрианом II и «всеми горожанами», торжественное освящение папой славянских книг, богослужение на славянском языке в соборе святого Петра, необыкновенные почести, оказанные папой и римлянами останкам умершего Константина, — все это должно было полностью убедить читателя в том, что заслуги Константина снискали ему уважение римской курии и эта высшая церковная инстанция западного христианства полностью санкционировала все его нововведения: и созданное им славянское письмо, и богослужение на славянском языке.

Есть основания полагать, что вскоре после его возникновения ЖК послужило и другим целям. Направляясь в 880 г. в Рим, Мефодий (о чем уже говорилось в начале данной статьи) захватил с собой это сочинение и, по-видимому, использовал его в своих сложных переговорах с папской курией. На это указывает, в частности, совпадение подбора цитат в булле, разрешавшей славянское богослужение, с аналогичной подборкой в XVI главе ЖК.

О том, кто написал этот памятник, в его тексте имеется единственное указание: сообщение о том, что сочинения Константина против иудеев «перевел учитель наш и архиепископ Мефодий» (ЖК, X). Некоторые дополнительные данные можно извлечь из анализа художественных особенностей Жития. В литературе не редки отзывы об утонченной литературной манере, в которой написано это произведение, богатой и сложной структуре предложений и фразеологии, элементах риторики в манере повествования, употреблении агиографом сложных и отвлеченных философских понятий. Следует отметить также явную тенденцию к ритмической организации прозы, на фоне которой естественно воспринимаются вкрапленные в текст стихотворные фрагменты.

Таким образом, автором ЖК был ученик Мефодия и одновременно опытный писатель, крупный мастер древнеславянской литературы.

Если принять во внимание оба эти обстоятельства, то понятно, почему большинство славистов, начиная с В. М. Ундольского и П. Шафарика, склонны были приписывать авторство ЖК Клименту Охридскому, одному из наиболее близких учеников Константина и Мефодия, который после смерти Мефодия поселился в Болгарии и известен как автор большого количества произведений, вошедших в золотой фонд древнеболгарской литературы. В пользу такой атрибуции свидетельствует прежде всего тот факт, что Климент принадлежал к ближайшему окружению Константина и Мефодия еще в византийский период их деятельности: по свидетельству его Жития, он сопровождал Мефодия с юношеских лет «и видел своими глазами все дела своего учителя»¹⁰¹. Кроме того, из всех людей, которых было бы можно причислить к этому ближайшему окружению, лишь один Климент может рассматриваться как крупный писатель. Учитывая оба эти обстоятельства,

представляется наиболее вероятным, что именно Клименту Мефодий мог дать столь ответственное поручение, как написание Жития его покойного брата. Имеет большое значение и то, что средневековая традиция приписывает Клименту авторство Похвалы Кириллу, — по-видимому, одного из первых памятников, связанных со сложившимся в Моравии официальным культом Константина. Наконец, в подтверждение этой атрибуции П. А. Лавров и В. Вондрак привели также стилистические параллели между сочинениями Климента и ЖК.

Вместе с тем был выдвинут и ряд аргументов против атрибуции ЖК Клименту Охридскому. Так, отмечалось, что в перечне трудов Климента, помещенном в XXII и XXVI главах его Жития ЖК отсутствует. Наряду с этим были выявлены некоторые фактические несоответствия между ЖК и Похвалой Кириллу. К этому следует присоединить соображения о разном уровне литературного мастерства, с которым написаны ЖК, с одной стороны, и достоверные сочинения Климента — с другой. Так, по словам П. А. Лаврова, «Житие Константина написано так красиво, как не писал Климент, насколько мы можем судить о нем по его словам». Высокий уровень литературного мастерства, с которым написано ЖК, послужил причиной того, что целый ряд славистов (К. Иречек, А. Брюкнер, Ф. Пастрnek и др.), несмотря на ясное упоминание в X главе ЖК «нашего учителя Мефодия», считало именно Мефодия автором этого памятника. Уточнение взаимоотношений между ЖК, ЖМ и Итальянской легендой позволяет в определенной мере подкрепить эту гипотезу. Сопоставление этих текстов показало, что при составлении ЖМ первоначальная редакция ЖК подвергалась известной редакционной обработке. Возможно, поэтому, что слова «о нашем учителе Мефодии» — вставка редактора ЖК — автора ЖМ, действительно принадлежавшего к числу учеников Мефодия. Вместе с тем осуществленная уже в наше время атрибуция Мефодию «Обращения к судьям» в глаголической рукописи Клоца создает новые трудности на пути такой атрибуции, так как стиль этого обращения не совпадает со стилем ЖК. Наиболее вероятной остается, таким образом, атрибуция памятника Клименту Охридскому, хотя его авторство нельзя считать полностью доказанным. Есть и точка зрения, что ЖК — плод совместного творчества Мефодия и его учеников¹⁰².

Вскоре после написания ЖК Мефодию, посетившему Рим, удалось добиться крупного успеха. Буллой от июня 880 г. папа Иоанн VIII очистил Мефодия от обвинений в ереси, разрешил богослужение на славянском языке и предписал всему духовенству архиепископии, «как славянам, так и принадлежащим к какому-либо другому народу», подчиняться верховной власти Мефодия под угрозой изгнания из страны¹⁰³.

Этот успех, однако, лишь на время укрепил позиции сторонников Мефодия, и после смерти Иоанна VIII нападки на Мефодия возобновились, но приняли уже другой характер. Об обвинениях, выдвигавшихся по его адресу, позволяет составить представление

булла папы Стефана V. Среди них снова видное место занимало исполнение церковных обрядов на славянском языке, но на первом месте стояли обвинения в том, что Мефодий и его ученики исповедуют «символ веры» в редакции, принятой в Византии, а не в том виде, какой был принят в империи Каролингов, и распространяют византийскую систему постов, отличную от франкской¹⁰⁴. Эти обвинения имели ярко выраженный политический подтекст: противники Мефодия намекали на то, что подобные действия подготавливают переход Моравии под юрисдикцию константинопольского патриарха. По согласному свидетельству таких независимых друг от друга источников, как булла Стефана V и Житие Климента, Мефодий, воспользовавшись данными ему полномочиями, отлучил от церкви главу своих противников — немца Вихинга¹⁰⁵, который направился в Рим с жалобой папе на действия архиепископа. В это время, в апреле 885 г., Мефодий скончался, рекомендуя в качестве своего преемника на архиепископский стол одного из своих учеников — мораванина Горазда, (ЖМ XVII). Смерть в разгар конфликта такого опытного и авторитетного руководителя, как Мефодий, была тяжелым ударом для сторонников славянской письменности. Положение еще более усугубляло то, что Святополк снова занял двусмысленную позицию, передав разбор возникшего спора на рассмотрение римской курии¹⁰⁶.

В этих условиях было написано Житие Мефодия. В самом памятнике нет каких-либо определенных указаний на время его написания, но анализ особенностей его повествования о некоторых фактах, известных и по другим источникам, позволил уже А. В. Горскому утверждать, что Житие Мефодия было написано в ближайшем после его смерти время.

Этот вывод основоположника изучения ЖК и ЖМ был полностью подтвержден тщательным анализом структуры и направленности памятника, проведенным современным чехословацким исследователем В. Вавжинком¹⁰⁷. Прделанная им работа позволяет точно определить не только время, но и цель создания данного памятника.

Хотя ЖМ, как и ЖК, формально следует схеме жития, разработанной в византийской агиографии, на деле этот памятник отходит еще дальше, чем ЖК, от типичных образцов этого жанра, хотя и в нем можно обнаружить ряд мотивов, характерных для памятников этого рода (см., например, описание похорон Мефодия). Уже пролог к ЖМ (I) — целый трактат-обзор мировой истории от сотворения человека до шести вселенских соборов, определявших основные догматы христианского учения, занимающий около 25% текста всего памятника, — не имеет никаких аналогий в известных прологах византийских житий.

Смысл помещения столь необычного пролога позволяют раскрыть наблюдения Ф. Гривца и В. Вавжинка, что в основу этого пролога положено «исповедание веры» Мефодия, т. е. публичное изложение тех догматов христианского учения, в которые он верит, одобренное папой Иоанном VIII во время поездки Мефодия

в Рим. Таким образом, житие святого открывается своеобразной демонстрацией его ортодоксии. Это нетипичное для памятника агиографии начало сразу же вводит нас в гущу споров в великоморавском обществе середины 80-х годов IX в. и позволяет понять, что цель его составления заключалась прежде всего в том, чтобы опровергнуть обвинения, выдвигавшиеся против Мефодия и его дела.

Разбор последующих разделов ЖМ покажет, какой набор аргументов использовал автор для достижения своей цели, и тем самым позволит определить, к какому читателю он обращался.

Как давно отмечалось в литературе, молодые годы Мефодия и его совместная деятельность с Константином (II—VI) изложены в ЖМ очень кратко: автор, очевидно, рассматривал созданный им памятник как дополнение и продолжение ЖК, вместе с которым он должен был составлять как бы единое целое. Этим следует объяснить то странное для жития святого обстоятельство, что в этой части повествования Мефодий отнюдь не находится на переднем плане, выступая лишь как скромный помощник младшего брата. Об этом же говорит и произведенное одновременно удаление упоминаний о нем из текста ЖК, о чем говорилось в связи с сопоставлением ЖМ, ЖК и Итальянской легенды. Однако, несмотря на краткость, в этом повествовании обнаруживаются некоторые явно новые акценты по сравнению с более подробным рассказом ЖК.

Так, защита славянской письменности не занимает здесь столь большого места, как в ЖК (нет ни апологии славянского письма, ни развернутых обвинений противников), но обращается внимание читателя на то, что римская курия не только полностью одобрила деятельность братьев (о чем говорится и в ЖК), но и публично осудила противников славянского письма. В главе VI говорится, например, что папа публично «проклял» тех, кто «хулил славянские книги», о чем не упоминается в параллельном тексте ЖК (XVII). Этот мотив получает дальнейшее развитие в VIII главе памятника, где в связи с рассказом о возведении Мефодия на архиепископский стол помещен текст буллы Адриана II славянским князьям. В той версии буллы, которая помещена в ЖМ, папа не только одобряет славянское письмо и богослужение на славянском языке, но и угрожает противникам этих нововведений отлучением от церкви. Акцентировка внимания на этой стороне дела была характерна именно для момента, когда дело дошло до открытого противостояния противников и сторонников славянской письменности, а свидетельства, приведенные в ЖМ, должны были служить прямым оправданием и обоснованием отлучения, наложенного Мефодием на Вихинга. В соответствии со своей концепцией агиограф тщательно обходит молчанием все действительно имевшие место расхождения между Мефодием и папской курией.

Вместе с тем защита славянской письменности не является главной, доминирующей темой памятника, как это можно констатировать по отношению к ЖК. Характерным показателем смещения акцентов может служить рассказ о моравском посольстве (V)

по сравнению с параллельным текстом ЖК (XIV). В рассказе ЖМ ударение делается не на необходимости создания особого письма для славян, чтобы распространять христианское учение, а на том, что распространение этого учения может быть поручено лишь таким его глубоким знатокам, как солунские братья, а не учителям, приходящим в Моравию из разных стран и только дезориентирующим моравян разногласиями своих мнений. Если для автора ЖК обоснование ортодоксии героя было скорее средством защиты его создания — славянского письма (славянские письма не могут быть неугодны богу, если их создал святой муж), то в ЖМ защита ортодоксии героя выдвигается на первый план, что естественно в условиях, сложившихся в Моравии середины 80-х годов, когда на первом плане оказались обвинения Мефодия и его учеников в ереси.

Для первой части памятника характерным мотивом, не свойственным ЖК, является также подчеркивание благородного происхождения героя. Агиограф (ЖМ, II) с явным ударением указывает, что его герой был «с обеих сторон не из худого рода, но доброго и честного, известного сначала богу, и цесарю, и всей Солунской земле». Появление такого мотива позволяет полагать, что в той среде, к которой обращался автор, благородное происхождение имело важное значение. Более точно определить адресата памятника помогает разбор разделов, где повествуется о Мефодии уже как об архиепископе. Вопреки тому, что следовало бы ожидать от жизнеописания видного церковного иерарха, в ЖМ нет сколько-нибудь подробной характеристики деятельности Мефодия на этом посту. Роль такой характеристики выполняет краткий текст в X главе, где говорится, что с приходом Мефодия в Моравию здесь стало еще более распространяться христианство, умножаться число духовных лиц, а язычники начали креститься. Будучи столь кратким, агиограф не преминул, однако, добавить, что после прихода Мефодия Великая Моравия стала расширять свои границы и торжествовать победы над врагом.

Введение агиографом такого мотива ясно показывает, кому он адресовал свое произведение: это была моравская княжеская дружина, которой автор ЖМ стремился доказать, что именно благодаря сотрудничеству с Мефодием Великоморавская держава достигла своего расцвета.

Свое утверждение автор ЖМ снабжает конкретными доказательствами в помещенном далее рассказе о пророческом даре Мефодия. Иллюстрациями этого рассказа служат: 1) рассказ о языческом князе, нападавшем на христиан, которому Мефодий сказал, что если тот не крестится добровольно, то будет крещен насильно в чужой земле; 2) рассказ о том, что Мефодий обещал Святополку победу над врагами, если тот перед выступлением в поход помолится в церкви у Мефодия; 3) обещание одному из княжеских дружинников, вступившему в незаконный брак, что его постигнет наказание от бога. Все пророчества сбываются.

Общая идея приведенных примеров заключается в том, что тех, кто поступает согласно с указаниями Мефодия, ждет успех, отвергающие же его советы терпят неудачу и погибают, а примеры подобраны такие, которые могли бы произвести впечатление на княжескую дружину.

Этой же задачей определяется и подбор материала в последующей части повествования. Здесь следует ряд глав (XII, XIII, XIV), построенных по одной схеме: противники клеветают на Мефодия, но при столкновении с действительностью их клевета оказывается полностью несостоятельной и деятельность Мефодия получает полное признание со стороны таких высших церковных и светских владык христианского мира, как папа, византийский император и король франков. Апелляция не только к духовному, но и к светскому авторитету ясно говорит, что и эта часть памятника обращена все к тому же адресату.

К сказанному выше следует добавить, что автор ЖМ воздерживается от каких-либо прямых выпадов по адресу Святополка, занявшего, как указывалось выше, в спорах Мефодия с немецким духовенством весьма двусмысленную позицию, а наоборот, акцентирует внимание на фактах его сотрудничества с солунскими братьями, отмечая, например, что Константин и Мефодий пришли в Моравию по просьбе не только Ростислава, но и Святополка (V) и что Мефодий вступил в управление моравской епархией в ответ на его просьбу и при его участии (X).

Такая характеристика Святополка показывает, что ЖМ было написано вскоре после смерти Мефодия, когда оставалось неясным, какова будет окончательная позиция Святополка и его дружины по отношению к спорам между учениками Мефодия и немецким духовенством, а общая композиция и характер подбора материала говорят о том, что сам этот памятник создан прежде всего для того, чтобы повлиять на позицию социальной верхушки моравского общества, убедить ее в том, что защита подготовленного Мефодием славянского духовенства соответствует ее интересам, что лишь поддержка дела Мефодия обеспечит процветание Великоморавской державы.

Об авторе этого жития столь же мало сведений, как и об авторе ЖК. Определенно можно утверждать, что он был одним из учеников Мефодия (Мефодий выступает в ЖМ как «учитель наш»).

При атрибуции памятника исследователи XIX в. исходили из констатации факта несомненной связи между ЖК и ЖМ. Из этого факта делался вывод, что оба Жития написаны по одному плану и одним и тем же лицом. Исследователи, державшиеся этой точки зрения (О. М. Бодянский, В. М. Ундольский, П. А. Лавров, В. Вондрак, а также В. Велчев, К. Мечев, Х. Кодов и Б. Ангелов), считали автором обоих произведений Климента Охридского. В доказательство приводился ряд стилистических параллелей между ЖМ и сочинениями Климента.

Однако уже исходный тезис этих исследователей, начиная с П. Шафарика, вызывал серьезные сомнения значительного числа славистов (А. Е. Викторов, И. В. Ягич, Ф. Гривец, Т. Лер-Сплавинский и др.). Так, сопоставление обоих памятников с Итальянской легендой показывает, что этот общий план — явление вторичное, и тем самым отпадает одно из важных оснований для атрибуции обоих текстов одному лицу. Не могут служить основанием для такой атрибуции и стилистические совпадения между обоими памятниками, так как они могут вполне естественно объясняться влиянием более раннего памятника на более поздний. Против этой гипотезы явно свидетельствуют заметные стилистические различия между обоими памятниками. Стиль ЖМ гораздо более сухой и строгий, чем стиль ЖК, в большей мере приближается к исторической манере изложения, ритмизация прозы здесь почти отсутствует, и на этом фоне гораздо более резко, чем в ЖК, выступают отдельные поэтические фрагменты.

Исследователи, придерживавшиеся мнения, что оба Жития написаны разными авторами, считали автором ЖМ либо Климента (при условии, что ЖК написал другой человек), либо Горазда или какого-либо другого ученика Мефодия моравского происхождения. Основанием для последней атрибуции служили слова II главы о том, что бог избрал Мефодия «в наше время для народа нашего». Под «народом нашим» при этом понимаются мораване. Не исключено, однако, что под «нашим народом» имеются в виду славяне вообще.

Когда выяснилось в конце 1930-х годов, что службу Мефодию написал Константин Преславский, то ряд югославских исследователей (Р. Нахтигаль, Д. Костич, Ю. Павич, Ф. Гривец) стали приписывать ему и авторство ЖМ. Этой атрибуции противоречит то обстоятельство, что Константин не упоминается в числе учеников Мефодия, находившихся в Моравии после его смерти, а подробного сопоставления ЖМ с сочинениями Константина пока не произведено. Как и в случае с ЖК, авторство ЖМ нельзя считать окончательно установленным¹⁰⁸.

Одновременно с ЖМ было написано так называемое Проложное Житие Кирилла и Мефодия¹⁰⁹ — в действительности очень краткий рассказ о Мефодии, «брате... преподобного Кирилла философа». Очень краткий этот рассказ основан на сообщениях ЖК и ЖМ (с последним есть и текстуальные совпадения), но дополнен рядом деталей: в частности, в нем указывается точное место погребения Мефодия («по левой стороне в стене за алтарем»). Этот рассказ представляет собой, по-видимому, первую попытку создать Проложное Житие Мефодия, предпринятую еще в Моравии¹¹⁰. К тому же времени некоторые исследователи (как, например, П. А. Лавров, Ф. Гривец) относят и составление так называемого Похвального слова Кирилла и Мефодию¹¹¹. Этот панегирик моравским братьям составлен на основе ЖК и ЖМ, откуда неоднократно заимствуются не только отдельные выражения, но и целые фразы. Атрибуция памятника великоморавскому периоду

основывается на том, что в Похвальном слове ничего не говорится о преследованиях, постигших сторонников славянской письменности после смерти Мефодия, а, напротив, подчеркивается, что дело братьев продолжает процветать в тех местах, где они проповедовали¹¹².

Если бы такое предположение оказалось правильным, перед нами была бы картина большой литературной работы, осуществленной учениками Мефодия в Моравии сразу после его смерти. Однако предположение, что Похвальное слово написано в одном и том же кругу, одновременно с ЖМ, встречает серьезные возражения. Как объяснить в этом случае наличие фактических расхождений между обоими памятниками? Почему в обоих текстах одна и та же булла Адриана II приведена в двух существенно различных по содержанию версиях?

В последних работах, посвященных памятнику, возобладала точка зрения, что он написан в более позднее время в Болгарии¹¹³. Помимо высказанных в этих исследованиях соображений в пользу такого решения, можно привести еще один важный довод. В Похвальном слове мораване выступают как языческий народ, который солунские братья обращают в христианство: автор настойчиво и неоднократно повторяет этот тезис, уподобляя братьев апостолам, которые тоже распространяли христианство среди язычников. Подобный тезис в памятниках, достоверно возникших в Моравии, отсутствует и, думается, мог быть выдвинут лишь в той среде, где не очень хорошо представляли историю христианизации мораван.

Вместе с тем отсутствие в Похвальном слове каких-либо сведений о деятельности Кирилла и Мефодия в Болгарии говорит за то, что это произведение было написано тогда, когда культ Кирилла и Мефодия в Болгарии только начал распространяться. Наряду с ЖК и ЖМ его автор имел в своем распоряжении и другие источники информации, как показывает, например, анализ помещенного в его произведении варианта буллы Адриана II.

Итог разбирательства в Риме оказался неблагоприятным для учеников Мефодия. Появление Вихинга в Риме совпало с наметившимся после смерти Иоанна VIII определенным заострением взаимоотношений между Римом и Константинополем. Тем чувствительнее реагировала курия на обвинения, что архиепископ моравский вводит в своем диоцезе византийские церковные нормы. В своей булле, адресованной Святополку, Стефан V сообщал, что он снял отлучение с Вихинга, и подробно излагал, как следует толковать символ веры и отправлять посты в соответствии с учением католической церкви, требовал от имени римского престола строгого соблюдения этих предписаний. Одновременно Стефан V запретил богослужение на славянском языке. Булла заканчивалась предписанием изгнать из страны тех, кто посмеет противиться папским решениям¹¹⁴. Из инструкции легатам, которых Стефан V направил позднее в Моравию, чтобы проследить за проведением в жизнь папских предписаний, видно, что в случае, если бы сла-

вянское духовенство проявило готовность повиноваться его решениям, папа был склонен обсудить вопрос о возможности возведения Горазда на архиепископский престол, для чего Горазд должен был явиться в Рим¹¹⁵.

Однако, по-видимому, еще до прибытия папских легатов в Моравию судьба учеников Мефодия была решена. К сожалению, о том, что произошло, можно судить лишь в самых общих чертах. Единственный источник, сообщивший об интересующих нас событиях, — Житие Климента, написанное его учеником, — дошло до нас лишь в обработке известного византийского писателя конца XI—начала XII в. Феофилакта Охридского, а этот византийский богослов и полемист сильно изменил свой источник, введя в него обширные, сочиненные им описания догматических споров между немецким духовенством и учениками Мефодия¹¹⁶. Однако, сопоставляя его рассказ с текстом буллы Стефана V с его категорическим требованием подчинения авторитету папской власти и утверждением, что лишь римский престол имеет право толковать догматы, правильнее было бы сделать вывод, что никакой дискуссии в действительности не было, а ученикам Мефодия и их сторонникам из моравского духовенства было предъявлено ультимативное требование подчиниться решению папы. Отказ — свидетельство немалого морального мужества учеников Мефодия и их преданности своему делу — привел к репрессиям. По свидетельству как Жития Климента, так и написанного в первой половине X в. Жития другого ученика Мефодия — Наума¹¹⁷, более молодые из неподчинившихся священников и дьяконов были проданы в рабство еврейским купцам. Что же касается «учителей», стоявших во главе славянской партии учеников Мефодия, то они были сначала заключены в тюрьму, а затем в соответствии с предписанием папской буллы высланы прочь из страны¹¹⁸.

Такая печальная судьба славянского духовенства в Моравии ставит как будто под сомнение выдвинутый выше тезис о глубокой заинтересованности господствующего класса славянских земель в создании письменности на славянском языке. Однако такое сомнение не будет справедливым даже для Моравии. В литературе уже отмечалось, что в Житии Климента наряду с резкими выпадами против Святополка есть ряд выражений, свидетельствующих о том, что инициатором преследований славянских духовных лиц был все же не Святополк, а немецкое духовенство, и в частности ученики Мефодия были изгнаны из страны в отсутствие князя. Более важно, что действие общей закономерности, так ярко проявившейся на первых порах деятельности Константина и Мефодия в Моравии, ясно отразилось и на судьбе подвергшихся преследованиям сторонников славянского письма, которые оказались за пределами Моравии.

Ученики Мефодия — Климент, Наум и Ангеларий, высланные из Моравии за Дунай, встретили добрый прием у правителя Белграда, так как, по выражению Жития Климента, он знал, что его господин, болгарский князь Борис, «имел нужду в таких мужах».

Затем вскоре они были посланы ко двору Бориса, где для их деятельности были созданы все необходимые условия¹¹⁹. О глубокой заинтересованности болгарской феодальной верхушки в создании письменности на славянском языке говорит не только этот факт, но и блестящая карьера ученика Мефодия — Константина, ставшего пресвитером дворцовой церкви в болгарской столице Преславе, а затем епископом, и, наконец, участие в создании и распространении памятников славянской письменности таких членов болгарской династии, как сын Бориса — Симеон и его племянник Тодор.

Заинтересованность господствующих классов славянских стран в распространении славянского письма накладывала отпечаток и на политику византийского правительства, стремившегося укрепить свое влияние на Балканах. Так, по сообщению Жития Наума, славянских священников, проданных в рабство, выкупил в Венеции и доставил в Константинополь посол императора Василия¹²⁰.

Этот шаг византийского правительства станет понятным, если учесть, что часть освобожденных таким образом лиц была отправлена в Болгарию. Это был жест, направленный на улучшение византийско-болгарских отношений, и стал он возможным именно потому, что заинтересованность болгарской власти в людях, знающих славянское письмо, была, очевидно, широко известна.

Переселяясь в Болгарию, ученики Константина и Мефодия перенесли на территорию Первого Болгарского царства традиции прославления и почитания создателей славянской письменности. Сохранение и развитие этих традиций проявились не только в переписке и распространении ранее известных текстов, но и в создании новых произведений, рассказывающих о жизни и деятельности Кирилла и Мефодия. Прежде всего это ряд текстов, необходимых для организации официального церковного культа солунских братьев. Это службы Мефодию и Кириллу и их Проложные Жития. Служба Мефодию написана, по-видимому, в конце IX в. учеником Мефодия — Константином Преславским¹²¹, и к этому времени относится и служба Кириллу, авторство которой приписывается Клименту Охридскому¹²². Службы не дают каких-либо новых конкретных сведений о жизни Константина и Мефодия и интересны, подобно Похвале Кириллу, прежде всего как свидетельство оценки значения их деятельности со стороны ближайших учеников и последователей. К гораздо более позднему времени относятся Проложные Жития Константина и Мефодия¹²³. В отличие от Проложного Жития, написанного в Моравии, в этих текстах рассказ пространных Житий о деятельности Константина и Мефодия передан с изменениями и дополнениями, анализ которых показывает, как правило, их недостоверность¹²⁴. Часть этих изменений вызвана тем, что терминология моравских текстов была непонятна в новой среде. Так, составителям Проложных Житий было непонятно, что такое Паннония, и отсюда в их текстах появляется некий град Канаон или Каон на Дунае, где Кирилл и Мефодий

были епископами. Другие изменения были вызваны стремлением ближе связать солунских братьев с болгарской средой. Отсюда, например, появление в Житии Кирилла утверждения, что после своего пребывания в Моравии Кирилл проповедовал христианство в Болгарии. Поскольку эта версия отразилась в рассказе о Кирилле и Мефодии «Повести временных лет» — русского летописного свода начала XII в.¹²⁵, то, по-видимому, к этому времени Проложные Жития уже были написаны.

Другая группа литературных произведений, возникших в Болгарии, где содержатся сведения о деятельности Кирилла и Мефодия и судьбе их дела на территории Великой Моравии, — это жизнеописания их учеников — Климента и Наума. Житие Наума, написанное его учеником в первой половине X в., содержит рассказ о преследовании славянского духовенства в Моравии после смерти Мефодия¹²⁶. Начальные слова этого произведения «И се же, братие, да не останеть без памяти брат сего блаженного Климента» говорят о том, что уже в первой половине X в. было написано и Житие самого известного из учеников Мефодия — Климента Охридского. Это Житие послужило одним из источников для пространныго Жития Климента, написанного в конце XI в. на греческом языке архиепископом Охридским Феофилактом. К этому источнику восходят не только уникальный рассказ об изгнании учеников Мефодия из Моравии, но и очень важные сведения о столкновениях между Мефодием, Святополком и франкским духовенством, которые позволяют раскрыть подтекст ряда сообщений ЖМ, автор которого в очень скрытой форме касался данной темы и старался обойти молчанием расхождения между Мефодием и Святополком¹²⁷.

Тексты, содержавшие сообщения о деятельности Кирилла и Мефодия, составляли лишь небольшую часть того корпуса литературных произведений, который был создан в Болгарии в конце IX — начале X в. и который явился закреплением и продолжением дела Кирилла и Мефодия по созданию славянской письменности и славянской литературы.

Прежде всего получила завершение деятельность Кирилла и Мефодия по переводу богослужебных текстов на славянский язык: так была, в частности, переведена Цветная Триодь.

Уже в Моравии, как показывают, в частности, исследования так называемого «Клоцова сборника», была начата работа по переводу «проповедей» раннехристианских писателей, которые должны были дать в руки духовенства образцы того, как следует раскрывать и толковать верующим важнейшие моменты христианского учения и обрядности и какие нормы морального поведения следует им внушать. Эта работа получила продолжение как в переводческой, так и оригинальной деятельности целого ряда писателей: похвальные слова и поучения, приуроченные к важнейшим христианским праздникам, с одной стороны, и создание прежде всего на основе текстов крупнейшего представителя раннехристианской проповеди Иоанна Златоуста цикла проповедей на тексты

евангелий, читающихся во время воскресной службы, — с другой, — вот наиболее важные вехи в этом отношении. Тем самым были заложены основы того, что всякое общение духовенства с верующими могло осуществляться на родном языке.

Получила продолжение и развитие и другая линия в деятельности Константина и Мефодия: их стремление сделать доступными для образованных верхов славянского общества наиболее капитальные памятники христианской традиции. Прямым продолжением начатых солунскими братьями работ по переводу Библии стал осуществленный по инициативе Симеона перевод Пятикнижия, а также книг Иисуса Навина и Судей, который должен был хоть частично восполнить утрату выполненного Мефодием перевода Библии. Еще более существенно, что от начатого солунскими братьями перевода библейских текстов был совершен переход к переводам наиболее компетентных трудов по истолкованию. Здесь особо следует отметить перевод «Богословия» Иоанна Дамаскина — наиболее авторитетного и нового в византийском мире того времени систематического изложения основ христианского вероучения, и создание на основе аналогичных византийских трудов славянского варианта «Шестоднева» — повествования о сотворении мира и его устройстве по представлениям христианской средневековой науки. Были начаты также переводы памятников византийской историографии.

Вся эта многообразная литературная деятельность осуществлялась в условиях тесного сотрудничества учеников Кирилла и Мефодия (Климента, Наума, Константина Преславского) с деятелями, выдвинувшимися из местной болгарской среды (Иоанн Экзарх, анонимный автор Житий Наума и Климента и др.).

Если к этому добавить содержащиеся в источниках сведения о создании училищ и подготовке из местного населения кадров духовенства, способного совершать богослужение и проповедовать на славянском языке, то для нас станут ясными самые общие черты того культурного переворота, который произошел в Болгарии на рубеже IX—X вв. и привел к окончательному сложению славянского варианта византийского круга европейской средневековой культуры¹²⁸.

Разумеется, Первое Болгарское царство было не единственной страной, где сохранялись и развивались кирилло-мефодиевские традиции.

Так, из Великой Моравии, по-видимому, еще до разрушения Великоморавской державы венграми в начале X в. славянская письменность проникла в Чехию Пшемисловцев, где в X—XI вв. не только существовали литературные памятники на славянском языке, но и сохранялась традиция почитания Константина и Мефодия как создателей славянской письменности¹²⁹. Однако Чехия была подчинена в церковном отношении сначала одному из баварских епископов — Регенсбургскому, а затем (со второй половины X в.) архиепископству Майнцскому; среди ее духовного клира длительное время доминирующее положение занимали выходцы из

немецких земель, придерживавшиеся традиционных для католического мира представлений о границах применения родного, понятного населению языка. В этих условиях создание национальной письменной традиции в широком смысле слова наталкивалось на серьезные препятствия.

В интересующий нас период (до середины X в.) эта задача успешно и в полном объеме была решена лишь в Болгарии. Первое Болгарское царство стало тем главным очагом, откуда славянская письменность и славянская литература стали проникать в другие страны.

Одной из таких стран стала средневековая Русь, куда вместе с другими литературными произведениями попали также и тексты Житий Кирилла и Мефодия, и русские люди бережно сохранили это ценное общеславянское наследие: подавляющая часть известных нам средневековых рукописей ЖК и все рукописи ЖМ переписаны русскими писцами.

С развитием славянской письменности уже после смерти Константина и Мефодия связано возникновение третьего из помещенных в данном издании памятников: сказания черноризца Храбра «О письменах».

Это сочинение, содержащее рассказ о характерных особенностях и обстоятельствах возникновения славянской азбуки, пользовалось большой популярностью в период средневековья, и его поздние обработки попали в состав печатных восточнославянских букварей XVI—XVII вв. С одним из этих изданий был знаком уже основоположник славистики И. Добровский, использовавший его в своей книге о Кирилле и Мефодии. Настоящее изучение памятника началось после открытия и введения в научный оборот русскими учеными наиболее ранних списков сочинения. В 1824 г. К. Ф. Калайдович опубликовал древнейший известный нам список сочинения Храбра — Лаврентьевский (1348). Уже это открытие позволило начать работу по восстановлению первоначального текста памятника, свободного от более поздних наслоений, накопившихся в текстах первопечатных изданий XVI—XVII вв. Одновременно стало известно и имя автора произведения — Храбр (в букварях произведение помещалось как анонимное).

Затем в 1843 г. О. М. Бодянский издал Вроцлавский список, а в 1848 г. И. И. Срезневский — Савинский список памятника XV в. Особенно важное значение имела находка А. В. Горским так называемого Московского списка XV в., где читались слова, что еще живы те, кто видели солунских братьев. Эта находка явилась веским подтверждением выдвинутой уже ранее точки зрения, что сочинение Храбра — один из наиболее ранних памятников староболгарской литературы¹³⁰.

Публикации списков сопровождались исследованиями, в которых делались первые попытки сопоставления текстов и анализа содержания памятника.

Этот ранний этап его изучения завершился выходом в 1851 г. специально посвященной Храбру работы чешского слависта

П. Шафарика¹³¹. Опираясь на свидетельство Московского списка, П. Шафарик датировал трактат «О письменах» концом IX—началом X в. Местом возникновения памятника он, как и русские ученые — публикаторы текстов, считал территорию Первого Болгарского царства.

Такая локализация подсказывалась самим сюжетом сочинения Храбра. Уже первые исследователи памятника с полным основанием констатировали, что это сочинение было целиком посвящено доказательству того, что славянское письмо, созданное Константином-Кириллом, ничем не уступает греческому и, более того, гораздо лучше передает специфические особенности славянского языка. Естественно, что подобная полемика могла иметь место лишь на такой славянской территории, где греческое письмо было достаточно распространено, т. е. на территории, граничившей с Византийской империей. Вместе с тем само появление такого сочинения было возможно лишь на такой славянской территории, которая была бы независима от Константинополя, где существовали благоприятные условия для развития славянской письменности и где действовали ученики Константина и Мефодия. Исследователям середины XIX в. был известен текст Жития Климента, в котором определенно говорилось, что ученики Кирилла и Мефодия, изгнанные из Моравии, нашли прибежище на территории Первого Болгарского царства, и поэтому ученые уверенно связали сочинение Храбра с Болгарией.

Эти ученые и новое поколение исследователей второй половины XIX в. были современниками и свидетелями развернувшейся в этот период массовой борьбы болгарского народа против греческого фанариотского духовенства за право богослужения на славянском языке. Под впечатлением этих особенностей конфликт, вызвавший к жизни сочинение Храбра, воспринимался как конфликт между защитниками славянской письменности, продолжателями дела Константина и Мефодия, и прибывшим после крещения в Болгарию византийским духовенством, которое, как немецкое духовенство в Моравии, стремилось к тому, чтобы греческий язык занимал положение главного, господствующего языка культуры и богослужения, а греческая азбука была единственным возможным видом письма. В признании этих положений сходилась основная часть исследователей, занимавшихся сочинением Храбра в середине и второй половине XIX в.¹³²

Расхождения начинались при решении вопроса, какое славянское письмо защищал Храбр. Уже ученым первой половины XIX в. были известны две различные азбуки, служившие на протяжении средневековья для записи славянской речи, получившие условные названия «кириллица» и «глаголица». Различия между ними заключались в том, что если в кириллице для передачи звуков, совпадавших со звуками греческого языка, употреблялись буквы греческого алфавита и буквы особых начертаний вводились лишь для передачи тех звуков, которым не было соответствия в греческом языке, то в глаголице для всех букв славянского алфа-

вита вводились особые начертания, не имевшие (за отдельными исключениями) каких-либо аналогий в азбуках других народов. Вместе с тем было очевидно, что между обеими азбуками существует преемственная связь, так как начертания некоторых букв для передачи особых звуков славянской речи в обеих азбуках совпадали. Известные исследователям памятники письменности не давали ясного ответа на вопрос о характере этой связи. Уже в самых ранних памятниках славянской письменности XI в. были представлены обе азбуки.

Не удивительно, что начавшаяся уже во второй половине XVIII в. спором между Г. Добнером и Ф. Палацким дискуссия о соотношении двух азбук с большой горячностью продолжалась всю первую половину XIX в., породив гипотезы как о соотношении обеих систем письма, так и о том, какую из них создал Константин-Кирилл¹³³. В зависимости от того, какой ответ давал тот или иной исследователь на этот вопрос, определялась и общая картина создания славянской письменности, и место трактата Храбра в этом процессе. Положение осложнялось тем, что известные тексты памятника не давали в этом отношении ясного и однозначного ответа. В IV главе трактата, правда, указывалось, какова та азбука, которую Храбр рекомендует читателям. Однако в нем текст азбуки уже в тех списках, которые стали известны исследователям в 40—50-х годах XIX в., сохранился в двух существенно различных версиях: версии одного из ранних списков, так называемого Московского XV в., и версии ряда других текстов. Еще более существенно, что в ряде списков, в том числе в самом раннем — Лаврентьевском 1348 г., текст азбуки вообще отсутствовал, и это позволяло некоторым исследователям полагать, что в оригинале произведения, возможно, никакой азбуки вообще не было.

Намеченная здесь проблематика продолжала интенсивно обсуждаться исследователями и во второй половине XIX—начале XX в. За это время количество знаний о памятнике заметно увеличилось. Прежде всего был введен в научный оборот ряд новых списков памятника, что заметно расширило базу для попыток реконструкции первоначального текста сочинения Храбра. В 1901 г. появилось исследование С. Г. Вилинского, подводившее итоги работе, проделанной по восстановлению первоначального текста сочинения Храбра¹³⁴. Следует отметить также наблюдения И. В. Ягича, выявившего в тексте произведения заимствования из греческих источников¹³⁵.

Еще более существенно, что стала меняться точка зрения на характер конфликта, отраженного у Храбра. Так, в том же 1901 г. В. А. Погорелов выступил с аргументированной гипотезой, что противником Храбра было не византийское духовенство в Болгарии, а славянские сторонники греческого письма¹³⁶.

Однако, как в общем вопросе о том, какую азбуку имел в виду и защищал Храбр, а также в более конкретном вопросе о том, какая азбука читалась в первоначальном тексте сочинения, существенного прогресса достигнуто не было. Если такие исследователи

как А. И. Соболевский, Н. К. Никольский, П. А. Лавров, полагали, что трактат Храбра имеет в виду кириллицу, то Р. Абихт, Ф. Ф. Фортунатов, В. А. Погорелов, С. Г. Вилинский, В. Вондрак утверждали, что речь должна идти о глаголице¹³⁷. Исследование соотношения между разными текстами азбуки в трактате Храбра также не подвинулось вперед: Ягич, в 1896 г. подводивший итоги изучения памятника, по этому вопросу повторил буквально то же, что в 1855 г. писал О. М. Бодянский¹³⁸. Перелом наступил в этом отношении позднее, когда разработка в филологии новых методологических принципов (необходимость исследования фонологической структуры языка) позволила поставить изучение сложения системы славянского письма на иную основу, позволила по-новому подойти ко многим уже известным материалам и расширить круг фактов, ставших объектом исследования. В частности, предметом особо пристального внимания стали древнейшие абecedарии и наиболее ранние азбучные акростиhi.

В ходе общего пересмотра и уточнения представлений о формировании системы славянского письма был найден и ответ на основные вопросы, стоявшие в центре длительной дискуссии о Храбре.

Ряд важных наблюдений, открывавших возможность правильного решения этих вопросов, был сделан уже в 1923 г. словенским исследователем Р. Нахтигалом¹³⁹, а главный перелом наступил с публикацией в 1929 г. исследования Н. Н. Дурново «Мысли и предположения о происхождении старославянского языка и славянских алфавитов»¹⁴⁰.

Если некоторые соображения Н. Н. Дурново о первоначальном составе славянской азбуки встретили возражение некоторых исследователей, то его общая постановка вопроса о соотношении двух азбук и основные соображения, касавшиеся Храбра, получили полную поддержку всех специалистов, занимавшихся в дальнейшем изучением проблемы. Наблюдения Н. Н. Дурново были затем дополнены и уточнены в ходе длительной дискуссии, в которой участвовали такие ученые, как С. М. Кульбакин, Р. Нахтигал, А. Вайан, а позднее Б. Велчева, Е. Георгиев, И. Гошев, А. С. Львов, В. Ткадльчик, Ф. В. Мареш, Й. Врана, О. Неделькович, В. Мошин¹⁴¹.

Деятельность исследователей на последнем этапе работы была очень облегчена с появлением подготовленного болгарским ученым К. М. Кувевым полного издания текстов сочинения Храбра, куда вошли 73 списка XIV—XIX вв.¹⁴² Большое значение имела также проведенная болгарским исследователем работа по устранению поздних напластований в тексте памятника.

Первым важнейшим итогом дискуссии явилось точное установление того факта, что Константин-Кирилл создал именно глаголическую азбуку. Этот тезис в настоящее время не вызывает сомнений ни у кого из исследователей¹⁴³. Вместе с тем выяснилось, что создание известной нам по древнейшим текстам глаголической азбуки было результатом довольно длительного процесса: создан-

ная на основе говором славянского населения района Солуни азбука уже в Великой Моравии подверглась ряду изменений в связи с необходимостью учесть и отразить специфические особенности местного языка, новые изменения произошли с распространением глаголицы на южнославянских землях, в языке населения которых имелись особенности, отличавшие его от языка как славян района Солуни, так и славян Великой Моравии.

Одновременно подтвердилось и положение о том, что кириллица формировалась на территории Первого Болгарского царства как результат синтеза издавна распространенного здесь греческого письма и тех элементов глаголической азбуки, которые наилучшим образом могли передавать особенности языка древнеболгарского населения. Как показывают находки целого ряда кириллических надписей первой половины X в., этот процесс следует относить самое позднее к рубежу IX—X в.¹⁴⁴ Этот этап совпал с третьим этапом развития глаголицы, и окончательное формирование двух разных систем письма на южнославянских землях происходило в тесном взаимодействии между ними.

Процесс возникновения и окончательного сложения двух разных азбук у славян носил сложный, противоречивый характер. Здесь сталкивались различные силы со своими представлениями о том, какое письмо нужно славянам. В этой борьбе весьма существенную роль сыграло и сочинение Храбра.

Уже установление того факта, что создателем глаголицы был Константин-Кирилл, решило вопрос о назначении сочинения Храбра. Храбр защищал в нем именно созданную Константином глаголическую азбуку. Этот вывод, вытекавший из сложившегося общего представления о возникновении и развитии славянской письменности, был подкреплён затем анализом азбуки, читавшейся в тексте сочинения Храбра. В ряде исследований, начатых работой Р. Нахтигала 1923 г., было убедительно показано, что в Московском списке, представляющем кириллическую транслитерацию глаголического текста первоначальной редакции памятника, читается весьма древний вариант глаголической азбуки (особенно близкий к тому, который лег в основу Азбучной молитвы — азбучного акростиха ученика Мефодия — Константина Преславского) с усовершенствованиями, внесенными в глаголическую азбуку в Моравии, но без тех изменений, которые были внесены в глаголический алфавит после его распространения у южных славян. Тем самым была окончательно подтверждена датировка сочинения Храбра как памятника, стоящего как бы на грани между великоморавской и древнеболгарской письменностью.

Наконец, с опубликованием в 1963 г. специального исследования о Храбре чехословацкого исследователя В. Ткадльчика¹⁴⁵ получил, думается, окончательное решение и вопрос: против кого был направлен трактат Храбра? Исследователь убедительно показал, развивая отчасти аргументацию В. А. Погорелова, что Храбр вел полемику не с представителями византийского духовенства, отстаивавшими монопольное положение греческого языка как единст-

венного языка богослужения и письменности, а с образованными представителями болгарской знати и болгарского духовенства. Для них было самоочевидным, что славянский язык вполне может быть языком богослужения и письменности, но они возражали против того способа записи, который предлагали нашедшие приют в Болгарии ученики Константина и Мефодия. По свидетельству самого Храбра, после крещения у славян, живших по соседству с Византией, сложилась традиция записывать тексты на славянском языке греческими буквами. При этом, вероятно, характерные для славянского языка звуки передавались либо не соответствующими им по фонетическому значению греческими буквами, либо сочетаниями греческих букв, как это имело место в записях славянской речи с помощью латинского алфавита. Представители образованной верхушки древнеболгарского общества проявляли приверженность к этому способу записи и возражали против применения изобретенного Константином-Кириллом особого письма.

Таким образом, ситуация в Болгарии была иной, чем в Великой Моравии. В этой ситуации разработанная Константином-Кириллом богословская аргументация в пользу тезиса о равенстве народов и праве каждого из них отправлять богослужение и иметь письменность на своем языке оказывалась бесполезной и необходимы были иные доводы, чтобы добиться принятия древнеболгарским обществом изобретенной Константином-Кириллом азбуки. Решению этой задачи было посвящено сочинение Храбра.

Как видно из этого трактата, отрицательное отношение к славянскому письму в какой-то мере объяснялось практическими соображениями (см., например, соображения оппонентов Храбра, что в греческой азбуке меньше букв, чем в славянской), но главное заключалось совершенно в ином. Дело было в традиционализме средневекового мышления. Греческое письмо было хорошо, потому что оно было «древним», его применение было освящено вековой традицией, в то время как славянская азбука была делом новым, а потому и подозрительным.

Борьба с этим представлением и определила собой содержание полемики Храбра.

Основная часть его трактата была посвящена показу по материалам, почерпнутым из греческих грамматических пособий и других сочинений, того, что отдельные системы письма (в том числе и греческая) возникли и формировались постепенно, а их создатели постоянно опирались при этом на опыт создателей более ранних систем. Таким образом, создание славянской азбуки выступало как заключительное звено в развитии длительного многовекового процесса. При этом Храбр старательно подчеркивал, что Константин-Кирилл в деле создания славянской азбуки тщательно следовал за всей этой ранней традицией и даже начал свою азбуку с той же буквы, с которой начинаются более ранние еврейский и греческий алфавиты.

Наряду с этим Храбр посвятил значительное место доказательству практических преимуществ славянского письма перед гре-

ческим. Из этих преимуществ на первый план он выдвигал наибольшее в славянской азбуке особых букв для передачи специфических для славянской речи звуков. И, наконец, употребил в пользу славянской азбуки еще один аргумент, имевший важное значение в глазах людей средневековья: греческие письмена создали язычники-эллина, а славянские — «святой муж».

Таковы главные черты трактата Храбра, обусловленные спецификой условий, сложившихся в Болгарии после прихода туда учеников Кирилла и Мефодия.

Само содержание труда ясно показывает, что он был написан явно после 886 г. Весьма вероятна связь между появлением труда Храбра и так называемым «преложением», т. е. переводом книг, осуществленным в Болгарии в конце 90-х годов IX в.¹⁴⁶ Ко времени этого важного события полемика о способах записи славянской речи, по-видимому, уже закончилась определенным результатом. Этот результат означал компромисс между воззрениями сторон. Болгарские оппоненты Храбра не отказались от своей мысли положить в основу алфавита греческое письмо, но под влиянием его критики проделали значительную работу по приспособлению этого письма к особенностям славянского языка. Греческий алфавит был дополнен теми буквами принесенной из Моравии азбуки, которые передавали специфические для славянского языка звуки, при этом был введен ряд новых графем для передачи звуков, характерных именно для болгарских говоров, и опущены те графемы глаголической азбуки, которые отражали характерные особенности западославянских говоров Паннонии и Моравии¹⁴⁷.

Сложившийся в результате проделанной работы алфавит вытеснил глаголицу в восточных областях Первого Болгарского царства и оттуда был перенесен на Русь, где также эта система письма полностью возобладала. С окончательной победой на этих территориях нового алфавита, который со временем стал здесь единственной известной славянской азбукой, на него стало переноситься название «кириллица» — письмо, созданное Кириллом, которое первоначально прилагалось к глаголической азбуке.

На тех же территориях, где распространилась глаголическая азбука, ее первоначальное название не смогло сохраниться: хорватское духовенство, стремясь добиться от римской курии согласия на употребление глаголического письма, приписало его изобретение раннехристианскому писателю IV в. Иерониму, прославленному переводчику Библии на латинский язык. В этих условиях для созданного Константином-Кириллом письма утвердилось нейтральное (с точки зрения авторства) название «глаголица».

Утверждение кириллицы как единой системы письма в Болгарии, где было написано сочинение Храбра, и на Руси, где оно затем получило распространение, сказалось на дальнейшей истории памятника. Уже текст первоначальной редакции дошел до нас лишь в кириллической транслитерации, а в других изводах памятника текст глаголической азбуки в IV главе трактата либо вообще опускался, либо заменялся кирилловской азбукой¹⁴⁸. На этом

этапе развития памятник воспринимался как трактат, написанный для доказательства преимущества славянского письма перед греческим, что обеспечило распространение памятника на всех южнославянских землях, являвшихся в разные периоды объектом экспансии Византийской империи.

Излагая результаты, к которым пришли исследователи при изучении сочинения Храбра и исторических условий, вызвавших появление этого памятника, следует особо остановиться на гипотезе чехословацкого исследователя Й. Влашка¹⁴⁹. В своей работе этот исследователь убедительно показал, что в отдельных частях памятника налицо следы ритмической организации текста и сравнительно легко может быть восстановлен стихотворный размер, которым эти фрагменты написаны. С другой стороны, исследователь констатировал, что ряд разделов и в их числе тексты, заимствованные из греческих источников, написаны явно не стихами, а прозой. Отталкиваясь от этих наблюдений, автор выдвинул гипотезу о том, что первоначальный текст памятника представлял собой стихотворение, которое позднее было переработано человеком, не считавшимся с метрической организацией более раннего текста.

Исследователь попытался также реконструировать предполагаемое стихотворение и охарактеризовать различия между ним и его переработкой. По мнению Й. Влашка, текст стихотворения был направлен в защиту глаголицы, а переработка имела в виду просто защиту славянской письменности, скорее всего ее кириллического варианта, против греков.

Различий между двумя этими сочинениями Й. Влашек усматривает два: 1) мотив связи, преемственности славянской азбуки с более древними системами письма отсутствует в стихотворении и появляется только в переработке; 2) автор стихотворения пользуется только логическими доводами, в то время как автор переработки постоянно прибегает к ссылкам на Библию, волю божью и т. д.

Конкретные наблюдения Й. Влашка над художественной формой сочинения Храбра очень ценны и должны, несомненно, быть приняты во внимание при работе над установлением первоначального текста памятника и при определении его жанровой принадлежности.

По-иному, однако, обстоит дело с оценкой предложенной им реконструкции и тем более вытекающих из нее выводов. Сам исследователь вынужден был констатировать, что выявленные им стихотворные фрагменты не образуют цельного единства, и, чтобы создать на их основе законченное произведение, он прибег к приемам чисто логической реконструкции¹⁵⁰. Автор не отвечает на вопрос, чем вызвана необходимость реконструкции, для которой не хватает текстологической основы. Судя по общему контексту статьи, он исходит из того, что стихотворные отрывки не могли читаться в составе прозаического в целом произведения. Однако как раз эта предпосылка в применении к древнейшим памятникам славянской письменности вызывает сомнения. Так, например,

в Житиях Константина и Мефодия — произведениях, в целом прозаических по своему характеру, исследователи обнаружили ряд стихотворных фрагментов разной величины, и если некоторые из них представляют собой формально выделенные вставки, то в других случаях (например, предсмертное обращение Кирилла к Мефодию) эти фрагменты тесно сплетены с прозаическим текстом, внесены в него сознательно, чтобы заострить внимание на наиболее важных моментах. По-видимому, аналогичным образом дело обстояло и у Храбра.

Не вызывает удовлетворения и конечный результат, полученный И. Влашком: сконструированная им фигура писателя, который пользуется лишь логическими доводами и не прибегает к авторитету, никак не соответствует историческим условиям IX в.

Поэтому данную попытку ревизии сложившихся взглядов на произведение Храбра следует считать неудачной.

С созданием кириллицы процесс формирования систем письменности у славянских народов был завершен. Новый этап наступил с XIV в., когда начались попытки создания письменности у западнославянских народов на основе латинского алфавита.

¹ Подробнее об этом см.: Петров П. Х. Исторические основы на кирилло-методиевото дело. — В кн.: Хняда и сто години славянска писменост. 863—1963. София, 1963, с. 73—75.

² Дечев Д. Отговорите на папа Николай по допитванията на Българите. София, 1922.

³ Горский А. В. О свв. Кирилле и Мефодии. — Москвитянин, 1843, № 6, ч. III.

⁴ Památky dřevního písmenictví Jihoslovanů. Praha, 1851.

⁵ Краткий очерк текстологического изучения и издания памятников см. во вступительной статье к кн.: Климент Охридски. Сѣбрани съчинения. София, 1973. Т. 3. Пространи жития на Кирил и Методий.

⁶ См.: Grivess F., Tomšič F. Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. — In: Radovi Staroslovenskog instituta. Zagreb, 1960, kn. 4.

⁷ См.: Magnae Moraviae Fontes Historici (далее: MMFH). Brno, 1967, II.

⁸ Vaillant A. Textes vieux-slaves. Paris, 1968, II. Traductions et notes.

⁹ Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriky Řehoře z Nazianzu. — Listy philologické, 1962, N. 1.

¹⁰ Воронов А. Д. Главнейшие источники для истории свв. Кирилла и Мефодия. Киев, 1877.

¹¹ Brückner A. Die Wahrheit über die Slavenapostel. Tübingen, 1913.

¹² В настоящее время трудно указать какую-либо работу, где бы были специально сведены воедино итоги сопоставления текста Житий с другими источниками. Для византийского периода в жизни Константина и Мефодия роль такого исследования до сих пор (с поправками) может играть монография Ф. Дворника: *Dvorník F. Les légendes de Constantin et de Méthode, vues de Byzance*. Prague, 1933. Для моравского периода можно указать лишь несколько работ, где такая сводка дается в ходе исследования истории христианизации Великой Моравии. К типу подробного источниковедческого исследования из числа таких работ более всего приближается монография З. Р. Диттриха: *Dittrich Z. R. Christianity in Great Moravia*. Groningen, 1962.

¹³ Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje. Praha, 1963.

¹⁴ Обзор этих исследований и анализ выявленных текстов см.: Якобсон Р. О. Стихотворные цитаты в моравской агиографии. — *Slavistična revija*, Ljubljana, 1957, X.

- ¹⁵ Горский А. В. О свв. Кирилле и Мефодии, с. 405—408.
- ¹⁶ Из работ, посвященных этой тематике, следует отметить прежде всего исследование голландского слависта Н. Ван Вийка: *Wijk N. van. Zur sprachlichen und stilistischen Würdigung der altksl. Vita Constantini.* — *Südostforschungen*, 1941, 6.
- ¹⁷ *Meuvaert P., Devos P.* Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende italique», résolues grâce à un document inédit. — *Analecta Bollandiana*. 1955, N 73.
- ¹⁸ *Meuvaert P., Devos P.* Autour de Leon d'Ostie et de sa Translatio s. Clementis. — *Analecta Bollandiana*, 1956, N 74, p. 201—205.
- ¹⁹ Общую характеристику изменений в культурной жизни Византии IX в. см.: История Византии. М.: Наука, 1967, т. 2, с. 85—86, 354—358; Липшиц Е. Э. Очерки истории византийского общества и культуры (VIII—первая половина IX в.). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961; *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Paris, 1971.
- ²⁰ См. развернутую характеристику его научной деятельности в монографиях Е. Э. Липшиц и П. Лемерля.
- ²¹ Об этих спорах см.: История Византии, т. 2, с. 173—174, 195—196; *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия патриарха константинопольского. Сергиев Посад, 1915; *Dvornik F.* The Photian schism. Cambridge, 1948, ch. 1—4.
- ²² Обзор подобных работ см.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление..., с. 263.
- ²³ См., например: *Красносельцев Н. Ф.* Патриарх Фотий и византийское богословие его времени. — Зап. Новороссийского ун-та, 1892, т. 57, с. 39.
- ²⁴ См., например: *Šnoplek F.* Konstantinus-Cyrillus und Methodius die Slavapostel. Kremsier, 1911, s. 56, 267.
- ²⁵ *Россейкин Ф. М.* Первое правление..., с. 267; *Grumel V.* Byzance et Photius dans les légendes slavonnes des saints Cyrille et Méthode. — *Echos d'Orient*, 1934, 33, p. 353.
- ²⁶ *Россейкин Ф. М.* Первое правление..., с. 28.
- ²⁷ Там же, с. 21—22.
- ²⁸ *Dvornik F.* Les légendes..., p. 29—30.
- ²⁹ О связи Константина и Мефодия с данным направлением в византийской культуре подробнее см.: *Ангелов Д.* Кирил и Методий и византийская культура и политика. — В кн.: Хляда и сто години..., с. 52—56, 68.
- ³⁰ О «Лексике» см.: *Lemerle P.* Le premier..., p. 185—187.
- ³¹ См. об этом: *Россейкин Ф. М.* Первое правление..., с. 18.
- ³² *Vaillant A.* Le préface de l'évangéliaire vieux-slave. — *Revue des études slaves*, 1948, t. 24, p. 7.
- ³³ См., например, известные послания Фотия армянскому католику.
- ³⁴ Иконоборцы спрашивали, какое изображение Христа соответствует действительности, если его рисуют по-разному художники — представители разных народов? Фотий отвечал на это, что ведь и текст евангелия существует в переводах на многие языки, но это не умаляет его боговдохновенности, хотя каждый из этих текстов (латинский, еврейский, индийский, эфиопский) состоит из букв разных начертаний и передающих совершенно разные звуки (м.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление..., с. 227—228).
- ³⁵ Подробнее об этом см.: *Vavřínek V.* Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje, s. 71—72, 75—76.
- ³⁶ *Panzer B.* Die Disputationen in der aksl. Vita Constantini. — *Zeitschrift für slavisches Philologie*, 1968, 34.
- ³⁷ *Dvornik F.* Les légendes..., ch. III, V; *Idem.* Constantine-Cyril's discussion with the arabs. — In: *Studia palaeoslovenica*. Praha, 1971.
- ³⁸ Общий очерк внешнеполитической деятельности византийской церкви в середине IX в. см.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление..., гл. IX—X.
- ³⁹ *Бурмов А. К.* Исторические корни на кирило-методиево дело. — Списание на Българската Академия на науките, 1957, № 1, с. 65.
- ⁴⁰ *Дуйчев И.* Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век. — Изв. на Ин-та за българска история, София, 1957, 7, с. 257 и

- сл.; Ангелов Д. Кирил и Методий и византийската култура и политика, с. 58 и сл.; Петров П. Х. Историческите основи..., с. 80 и сл.
- ⁴¹ См.: Литаврин Г. Г. Болгария и Византия в XI—XII вв. М.: Изд-во АН СССР, 1960, с. 363 и сл.
- ⁴² О положении славянских земель в рамках Империи в IX в. подробнее см. в работе: *Wasilewski T. Bizancjum i słowianie w IX wieku. Warszawa, 1972, roz. I, VII.*
- ⁴³ Разбор этого рассказа в ЖК см.: *Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriky Rehoře z Nazianzu, s. 109.*
- ⁴⁴ MMFH, II, s. 328, 330.
- ⁴⁵ Письмо к Колоссянам. 3.11. Здесь и далее — общепринятая система отсылок на библейские тексты: автор или название произведения (если автор неизвестен или написал несколько произведений), затем номер главы и номер параграфа в главе.
- ⁴⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 636.
- ⁴⁷ Для культурной ориентации кирилло-мефодиевского кружка характерно, что богословские аргументы Павла дополняются в этом сочинении доказательствами естественного равенства людей («не идет ли дождь от бога равно на всех, не сияет ли для всех солнце, не равно ли все мы вдыхаем воздух»), почерпнутыми явно из арсенала античной философии.
- ⁴⁸ Подробнее об этом см.: *Anastos M. The Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius. — Harvard Slavic Studies, 1954, 2.*
- ⁴⁹ Характеристику этих сдвигов на основе богатых археологических материалов добытых чехословацкими исследователями в последние десятилетия, см. в кн.: *Poulik J. Starí Moravané budují svůj stát. Gottwaldow, 1963.*
- ⁵⁰ *Vavřínek V. Die Christianisierung und Kirchenorganisation Grossmährens. — Historica, Praha, 1963, VII; Ratkoš P. Kristianizácia Veľkej Moravy pred misio Cyrila a Metoda. — Historický časopis, 1971, N 1.*
- ⁵¹ О моравско-франкских отношениях в середине IX в. см.: *Łowmiański H. Początki Polski. Warszawa, 1970, t. IV, s. 336—344.*
- ⁵² Подборку этих текстов см.: *Лавровский П. А. Кирилл и Мефодий как православные проповедники у западных славян. Харьков, 1863, с. 271—272.*
- ⁵³ См., например: *Мальшевский И. Святые Кирилл и Мефодий первоучители славянские. Киев, 1886, с. 88—90.*
- ⁵⁴ *Vondrak V. Frišinské památky, jich vznik a význam v slovanském písemnictví. Praha, 1896; Grafenauer J. Karolínska kateheza ter izvor Brižinskih spomenikov in Cina nadz ispovedajućim se. — Razprave Znanstvenega društva v Ljubljani, Ljubljana, 1936, 13. Filološko-lingv. odsek 2; Isačenko A. V. Začiatky vzdelanosti vo Veľkomoravskej ríši. Turčiansky Sv. Martin, 1948.*
- ⁵⁵ Наиболее всестороннее обоснование этой точки зрения дано в работе австрийского слависта Ф. Загибы: *Zagiba F. Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. Wien etc., 1971.*
- ⁵⁶ О зарождении и развитии этого учения см.: *Kujew K. M. Zur Geschichte der «Dreisprachendoktrin». — Byzantinobulgarica, Sofia, 1966, II.*
- ⁵⁷ Подробную характеристику этих сдвигов см. в кн.: *Riché P. Education et culture dans l'Occident barbare. Ve—VIII^e siècles. Paris, 1962.*
- ⁵⁸ *The Cambridge history of the Bible. Cambridge, 1969, t. II. The West from the fathers to the Reformation, p. 391.*
- ⁵⁹ *Todd J. M. Reformacja. Warszawa, 1974, s. 86.*
- ⁶⁰ *The Cambridge history of the Bible, t. II, p. 376.*
- ⁶¹ Подборку соответствующих текстов см.: Средневековые в его памятниках. Сб. пер. под ред. Д. Н. Егорова. М., 1913, с. 250—251.
- ⁶² *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae. Pragae, 1904, t. I, fasc. 1, N 81, s. 88.*
- ⁶³ Такое толкование подтверждается и единственным свидетельством, исходящим непосредственно из этой среды. В сочинении «Обращение баваров и хорутан», написанном в Зальцбурге около 870 г., с негодованием говорилось, что там, где действует Мефодий, прекратилось чтение евангелия и исполнение церковных обрядов на латинском языке (MMFH. Brno, 1969, III, s. 318).
- ⁶⁴ Общую характеристику каролингских реформ в интересующем нас аспекте

- см.: Geschichte der deutschen Literatur. Berlin, 1963, Bd 1, Hdb 1, § Die Anfänge des Deutschen Schrifttums in der karolingischen/Missionsliteratur.
- ⁶⁵ О репертуаре произведений немецкой литературы этого времени см.: История немецкой литературы. М.: Изд-во АН СССР, 1962, т. 1, с. 23—33; Geschichte der deutschen Literatur, Bd 1, Hdb. 1, S. 241—247, 322—332.
- ⁶⁶ О Ноткере и его переводах см.: История немецкой литературы, т. 1, с. 40—41.
- ⁶⁷ Geschichte der deutschen Literatur, Bd 1 Hdb. 1, S. 397—402.
- ⁶⁸ Примером такого неверного переноса может служить гипотеза австрийского исследователя Ф. Загибы. Исходя из того факта, что в рукописи IX в. из монастыря Монзее около Зальцбурга сохранился фрагмент немецкого перевода евангелия от Матфея, автор высказал мнение о том, что, во-первых, в Баварии был распространен немецкий перевод евангелия и что, во-вторых, следовательно, существовал и выполненный немецкими миссионерами перевод евангелия на славянский язык (см.: *Zagiba F. Das Geistesleben...*, S. 145—147). Аргументация исследователя утратит, однако, убедительность, если принять во внимание, что текст рукописи из Монзее является единственным евангельским текстом на немецком языке для всего периода IX—XII вв. Кроме того, приведенное выше свидетельство «Обращения баваров и хорутан» ясно говорит, что немецкое духовенство выступало против перевода евангелия на славянский язык.
- ⁶⁹ См.: *Isačenko A. V. Začiatky...*, s. 35—36.
- ⁷⁰ В Западной Европе к IX—XII вв. относится лишь одна рукопись евангельских чтений, переведенная на староанглийский язык, так называемое «Западносаксонское евангелие», в списке 1072 г., и нет никаких свидетельств о чтении подобных текстов во время богослужения (см.: *The Cambridge History of the Bible*, t. II, p. 377).
- ⁷¹ *Kyas V. Starozákonní citáty v životě Konstantinové a Metodějově ve srovnání se stsl. parimejníkem.* — *Slavia*, 1963, 32.
- ⁷² *Novák A. Ohlas působení Metodějeva a Konstantinova v soudobém Německu.* — *Ceský časopis historycký*, 1915, s. 79—80; *The Cambridge history of the Bible*, t. II, p. 421—422.
- ⁷³ Подробнее об этом см.: *Вашица И.* Кирилло-мефодиевские юридические памятники. — Вопросы славянского языкознания. М.: Изд-во АН СССР, 1963, вып. 7, с. 12—21.
- ⁷⁴ *Суворов Н. С.* Следы западнокатолического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888. Комментированное издание памятника с учетом всей имеющейся литературы см.: *MMFH*, Brno, 1971, IV, s. 137—146.
- ⁷⁵ *Суворов Н. С.* Следы...
- ⁷⁶ *Соболевский А. И.* Церковнославянские тексты моравского происхождения. — *Русский филологический вестник*, 1900, т. 43, с. 169—171.
- ⁷⁷ *Закон Судный людем* краткой редакции. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
- ⁷⁸ Издание этого памятника см.: *MMFH*, IV, s. 199—204.
- ⁷⁹ *Вашица И.* Кирилло-мефодиевские юридические памятники, с. 21—32; см. также и его вводную статью к последнему изданию памятника (*MMFH*, IV, s. 147—177).
- ⁸⁰ Ничего нельзя поэтому согласиться с П. Х. Петровым, когда тот утверждает, что за время своей деятельности Константин и Мефодий «ни одним своим действием не нарушили поставленные перед ними Царьградом задачи» (см.: *Петров П. Х.* Исторические основы..., с. 86).
- ⁸¹ Подробнее об этом см.: *Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*, s. 41—43.
- ⁸² *MMFH*, III, s. 159—170.
- ⁸³ *Ibid.*, s. 173—174.
- ⁸⁴ *Ibid.*, s. 199—203.
- ⁸⁵ *Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*, s. 48—49.
- ⁸⁶ Разбор литературы вопроса см.: *Marsina R. Studie k slovenskému diplomatáru*, I. — *Historické studie*, Bratislava, 1971, XVI, s. 20—27.
- ⁸⁷ Подробнее об этом см. в коммент. к VIII гл. *ЖМ*.
- ⁸⁸ *MMFH*, III, s. 192—193.

⁸⁹ Ibid., s. 207—208.

⁹⁰ Подробнее об этом см.: *Marsina R. Povolenie slovanskej liturgie na Velkej Morave.* — *Historický časopis*, 1970, N 1, s. 8—9.

⁹¹ О различных предположениях на этот счет см.: *Vavřínek K. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*, s. 48—50.

⁹² MMFH, III, s. 224—225, 228.

⁹³ Австрийский исследователь Ф. Загиба, основываясь на том, что в папских буллах запрещается именно «петь» (*cantare*) мессу и исполнять на славянском языке «*sacratissima misteria*», выдвинул предположение, что курия требовала отправлять по-латыни лишь главную часть литургии — канон мессы, а остальные части службы (в том числе и чтение текстов Писания) можно было с самого начала отправлять на славянском языке (см.: *Zagiba F. Das Geistesleben...*, s. 181—182, 193—194). Такая точка зрения, однако, находится в противоречии со свидетельствами источников: буллы Стефана V и Иоанна VIII, запрещающие отправлять мессу на славянском языке, четко противопоставляют этому запрету разрешение вести проповеди и давать толкования на славянском. Тем самым четко разграничиваются в соответствии с церковными предписаниями две разные сферы деятельности: богослужение как целое и проповедь. В свою очередь в булле 880 г., которой разрешалось богослужение на славянском языке, это разрешение распространялось на все церковные обряды (*officia omnia*). Вопрос, таким образом, каждый раз решался для всего богослужения в целом, включая и чтение текстов Писания.

⁹⁴ Эти сообщения подтверждаются текстом петиции баварских епископов папе Иоанну IX 900 г. (см.: MMFH, III, s. 234—235).

⁹⁵ Подробный обзор этих гипотез см.: *Dittrich Z. R. Christianity...*, p. 212—220.

⁹⁶ Разбор этих данных см.: *Dittrich Z. R. Christianity...*, p. 209—210.

⁹⁷ MMFH, III, s. 189—191.

⁹⁸ Ibid., s. 208.

⁹⁹ Подробный разбор тех черт ЖК, которые объединяют его с типовыми памятниками византийской агиографии, см.: *Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*, s. 55—65.

¹⁰⁰ *Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*, s. 84.

¹⁰¹ MMFH, II, s. 234.

¹⁰² Обзор литературы вопроса см.: *Лавров П. А. Кирило та Методій в давньо-словянському письменстві.* Київ: Изд-во АН УССР, 1928, с. 93—94; *Grivec F. Žitija Konstantina in Metodija.* Ljubljana, 1951, s. 18—20; *Мечев К. Към въпроса за авторството на пространните жития на Кирил и Методий.* — Изв. на Ин-та за литература, София, 1965, кн. XVII, с. 105—106.

¹⁰³ MMFH, III, s. 203—208.

¹⁰⁴ Ibid., s. 219—225.

¹⁰⁵ MMFH, II, s. 219; III, s. 224.

¹⁰⁶ Как это следует из буллы Стефана V. См.: MMFH, III, s. 219.

¹⁰⁷ *Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*, roz. V.

¹⁰⁸ О дискуссии по поводу атрибуции см. в тех же обзорах литературы, где излагается дискуссия об авторстве ЖК.

¹⁰⁹ MMFH, II, s. 165—166.

¹¹⁰ Подробный анализ памятника см.: *Лавров П. А. Кирило та Методій...*, с. 121—123.

¹¹¹ Издание см.: *Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности.* Л.: Изд-во АН СССР, 1930, с. 79—87.

¹¹² *Grivec F. Pohvala sv. Cirilu in Metodiju.* — *Razprave Akademije znanosti in umietnosti v Ljubljani.* Filozofsko-filol.-hist. razred, 1950.

¹¹³ *Мечев К. Климент Охридски и общото похвално слово за Кирил и Методий.* — В кн.: *Климент Охридски.* 916—1966. София, 1966; *Sakač S. Die kürzere slavische Fassung des Briefes «Gloria in excelsis Deo» Hadrian's II.* — In: *Cyrillo-Methodiana.* Köln; Graz, 1964 (оба исследователя расходятся в определении автора памятника: по Мечеву — это Климент Охридский, по Сакачу — Константин Преславский).

- 114 MMFH, III, s. 217—225.
- 115 Ibid., s. 229.
- 116 Ibid., s. 218—233. Источниковедческую характеристику памятника см. во вступительной статье А. Милева к его изданию: *Жития на св. Климент Охридски*. София, 1961.
- 117 MMFH, II, s. 178.
- 118 Причины того, почему различные группы сторонников Мефодия подверглись столь разным наказаниям, остаются неясными.
- 119 *Туницкий Н. А.* Материалы для истории жизни и деятельности учеников свв. Кирилла и Мефодия. Сергиев Посад, 1918, вып. 1, с. 114—117.
- 120 MMFH, II, s. 178. Василий I скончался 26 августа 886 г. Тем самым определяется и время изгнания славянского духовенства из Моравии.
- 121 Издание памятника см.: *Лавров П. А.* Материалы..., с. 122—127; исследование: *Kostič D.* Bugarški episkop Konstantin pisac službe sv. Metodiju. — *Byzantinoslavica*, 1937/8, 7.
- 122 Издание памятника см.: *Лавров П. А.* Материалы..., с. 116—122.
- 123 Издание текстов см.: MMFH, II, s. 240—244.
- 124 Подробный разбор текстов см.: *Лавров П. А.* Кирило та Методий..., с. 123—127.
- 125 *Повесть временных лет*. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950, ч. 1, с. 22.
- 126 Издание и исследование этого памятника см.: *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1970, с. 305—311.
- 127 Подробнее об этом источнике пространного *Жития Климента* см.: *Туницкий Н. А.* Св. Климент епископ словенский. Его жизнь и просветительная деятельность. Сергиев Посад, 1913, с. 63 и сл.
- 128 Более подробную характеристику эпохи см.: *Георгиев Е.* Разцветът на българската литература в IX—X вв. София, 1962.
- 129 См.: *Večerka R.* Velkomoravská literatura v přemyslovských Čechách. — *Slavia*, 1963, 32.
- 130 Об обнаружении и введении в оборот первых списков памятника см.: *Кувев К. М.* Черноризец Храбр. София, 1967, с. 11—16.
- 131 *Safarik P. J.* Mnicha Chrabra o písmenech slovanských. Praha, 1851.
- 132 Не получили признания ни попытка Н. К. Грунского отнести возникновение памятника к более позднему времени, может быть, к XIII—XIV вв. (см.: *Грунский Н. К.* Памятники и вопросы древнеславянской письменности. Юрьев, 1904, I, с. 35), ни предположение А. И. Соболевского, что Храбр действовал на территории Византийской империи — в Солуни (см.: *Соболевский А. И.* Где и когда жил черноризец Храбр? — В кн.: *Материалы и исследования в области славянской филологии: Сборник Отделения русского языка и словесности*. СПб., 1910, LXXXVIII, с. 131 сл.). Дискуссию вызывал лишь вопрос о личности автора, которого некоторые исследователи (как, например П. А. Лавров) склонны были считать моравянином (подробнее см. в коммент. к заглавию сочинения Храбра).
- 133 Подробнее об этом см. в книге О. Бодянского (*Бодянский О.* О времени происхождения славянских письмен. М., 1855), третья глава которой представляет собой большой обзор дискуссии.
- 134 *Вилинский С. Г.* Сказание черноризца Храбра о письменах славянских. — *Летопись Историко-филологического о-ва при имп. Новороссийском ун-те* Одесса, 1901, т. IX.
- 135 В его исследовании: *Ягич И. В.* Разсуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. — *Исследования по русскому языку*. СПб., 1895, т. 1, с. 311 и сл.
- 136 *Погорелов В.* Заметка по поводу «Сказания Храбра о письменах славянских». — *Изв. ОРЯС*, 1901, VI.
- 137 Обзор дискуссии см.: *Vajs J.* Rukověť hláolské paleografie. Praha, 1932, s. 8—12.
- 138 *Ягич И. В.* Рассуждения..., с. 315.
- 139 *Nahtigal R.* Doneski k vprašanju o postanku glagolice. — *Razprave. Izdaja znanstveno društvo za humanističke vede v Ljubljani*, 1923, I.
- 140 См.: *Byzantinoslavica*, 1929, t. 1.
- 141 Итоги дискуссии (с особым вниманием именно к данным Храбра) подве-

- дены в работах: *Tkadlčik V.* System hlaholské abecedy. — In: *Studia palaeoslovenica*. Praha, 1971; *Mareš F. V.* Hlaholice na Moravě a v Čechách. — *Slovo*, Zagreb, 1971, 21; *Mošin V.* Još o Hrabru, slavenskim azbukama i azbučnim molitvama. — *Slovo*, Zagreb, 1973, 23.
- ¹⁴² *Куге К. М.* Черноризец Храбър.
- ¹⁴³ См.: *Георгиев Е.* Съществувала ли още глаголически въпрос в славянската филология. — *Slovo*, 21, s. 95 и а.
- ¹⁴⁴ Наиболее ранняя, точно датированная кириллическая надпись относится к 931 г. См.: *Ovčarov D.* A Cyrillic inscription of 931 in Preslav. — *Bulgarian Historical Review*, 1976, N 2.
- ¹⁴⁵ *Tkadlčik V.* Le moine Chrabr et l'origine de l'écriture slave. — *Byzantinoslavica*, 1964, N 1; ср.: *Gălăbov J.* La rotonde de Symeon dans l'histoire du vieux-bulgare littéraire. — *Byzantinoslavica*, 1967, N 1.
- ¹⁴⁶ Подробный анализ известий о «преложении» книг и имеющейся по этому вопросу литературы см.: *Wasilewski T.* Bizancjum i słowianie..., s. 213—221.
- ¹⁴⁷ Характеристика главных особенностей и процесса формирования кирилловской азбуки см.: *Tkadlčik V.* System cyrilské abecedy. — *Slavia*, 1972, N 4.
- ¹⁴⁸ См. об этом: *Mareš F. V.* Hlaholice na Moravě a v Čechách, s. 140—146.
- ¹⁴⁹ *Vlašek J.* Quelques notes sur l'apologie slave par Chrabr. — *Byzantinoslavica*, 1967, 1.
- ¹⁵⁰ *Vlašek J.* Quelques notes..., p. 85.

ЖИТИЕ КОНСТАНТИНА

(текст)

В настоящее время известны 48 списков Жития Константина XV—начала XVIII в.* В основу перевода положен список жития в сборнике середины XV в.** (Отдел рукописей Государственной библиотеки имени В. И. Ленина, ф. 173, № 19).

Это один из самых ранних списков памятника, свободный от следов той более поздней переработки, которые выявляются в южнославянских списках XV в., написанных Владиславом Грамматиком***. Исправления при переводе вносились лишь в тех случаях, когда были совершенно очевидны порча текста в списке или пропуск в нем, искажающий смысл****. В тексте эти исправления выделяются курсивом. Вставки, внесенные в перевод на основе других списков памятника, даются в квадратных скобках. Пояснительные слова, внесенные переводчиком, даются в круглых скобках.

* Перечень списков см.: Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973, т. 3, с. 34—45.

** Изд.: Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л.: Изд-во АН СССР, 1930, с. 1—39.

*** См.: Благова Э. Рец. на кн.: Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973, т. 3. — Slavia, 1975, № 2, s. 216—217.

**** При этом были использованы варианты издания П. А. Лаврова и текстологический комментарий Х. Кодова.

МЕСЯЦА ФЕВРАЛЯ В 14
ЖИТИЕ И ЖИЗНЬ И ПОДВИГИ,
ИЖЕ ВО СВЯТЫХ ОЦА
НАШЕГО КОНСТАНТИНА ФИЛОСОФА,
ПЕРВОГО НАСТАВНИКА
И УЧИТЕЛЯ СЛАВЯНСКОГО НАРОДА

Благослови, отче.

I.^{1 2} Бог милостивый и щедрый, желая покаяния человеческого, чтобы все были спасены и пришли к познанию истины, ибо не хочет смерти грешников, но покаяния и жизни², хотя бы и был (человек) больше всего склонен ко злу, не позволяет роду человеческому отпасть из-за слабости, поддаться искушению дьявольскому и погибнуть, но во все годы и времена не перестает творить нам многую милость как изначально, так и ныне, сначала через патриархов и отцов, после них через пророков, а после этих через апостолов и мучеников и праведных мужей и учителей, избирая их от этой многомятежной жизни. Ибо знает господь своих, которые его, как сказал: «Овцы мои глас мой услышат, и я знаю их, и называю их по (их) имени, и идут за мной и даю им жизнь вечную»³.

Как сделал (и) для нашего поколения, воздвигнув нам такого учителя, который просветил народ наш, ибо ум наш омрачен был слабостью, а еще более хитростью дьявола, и не хотели (мы) ходить в свете божьих заповедей. Житие же его, хоть и кратко рассказанное, показывает, как (все) было, чтобы тот, кто хочет, услышав это, стал подражать ему, принимая бодрость и отменяя лень, как сказал апостол: «Будьте подобны мне, как и я Христу»⁴.

II. В граде Солуни¹ был муж некий, богатый и доброго рода, по имени Лев, имевший сан друнгария под (начальством) стратига². Был же благоверен и праведен, храня все заповеди божьи, как некогда Иов³. Живя с женою своею, родил семерых детей, из них же был самый младший, седьмой⁴, Константин Философ, наставник и учитель наш. Когда же родила его мать⁵, отдали его кормилице, чтобы выкормила его, но дитя никак не хотело взять грудь чужую, а только материнскую, пока не было накормлено. И было это по усмотрению божию, чтобы добрая отрасль доброго корня не скверным молоком вскормлена была. Потом же добрые те родители договорились не жить друг с другом, воздерживаясь, и так жили во господе, как брат и сестра, больше 14 лет, пока не разлучила их смерть⁶, никак не нарушив этого решения. Когда же (Лев) должен был идти на суд (божий), плакала мать младенца сего, говоря: «Ни о чем не пекусь, только о едином этом младенце, как будет устроен⁷». Он же сказал ей: «Верь мне, жена, надеюсь на бога, что даст ему бог такого отца и попечителя, который печется обо всех христианах»⁷. Что и сбылось.

III.¹ Когда же было ребенку семь лет, видел он сон² и поведал (о нем) отцу и матери, и сказал, что стратиг, собрав всех девушек

нашего града, сказал мне: «Избери себе из них, кого хочешь, в супруги, на помощь (тебе) и сверстницу свою». Я же, рассмотрев и разглядев всех, увидел одну прекраснее всех, с сияющим ликом, украшенную золотыми ожерельями и жемчугом и всей красотой, имя же ее было София, то есть Мудрость, и ее я избрал». Услышав же эти слова, родители его сказали ему³: «Сын, храни закон отца твоего и не отвергай наставления матери твоей⁴, ибо заповеди закона — это и светильник, и свет⁵. Скажи же премудрости: сестра мне будь и мудрость сделай знакомой себе⁶. Ведь премудрость сияет сильнее, чем солнце⁷, и если приведешь ее себе в супруги, то с ней избавишься от многого зла»⁸.

Когда же отдали его в учение книжное, успевал в науках больше всех учеников благодаря памяти и высокому умению, так что все дивились⁹.

Однажды, по обычаю сыновей богатых людей забавляться охотой, вышел с ними в поле, взяв с собой своего ястреба, и, когда пустил его, по воле божьей поднялся ветер, подхватил его и унес. Мальчик же с того времени впал в уныние и печаль и два дня не ел хлеба. (Так) бог милостивый человеколюбием своим, не желая, чтобы привык он к мирским делам, легко уловил его: как древле уловил Плакиду на охоте оленем¹⁰, так и этого — ястребом.

Подумав в душе о суетности жизни этой, покаялся, говоря: «Такова ли есть эта жизнь, где на место радости приходит печаль? С этого дня вступаю на другой путь, что этого лучше, и в волнении жизни этой своих дней не растрочу».

И взялся за учение, сидя в доме своем, уча на память книги святого Григория Богослова¹¹. И сделал на стене крестное знамение, и написал похвалу святому Григорию так: «О Григорий, телом — человек, а душой — ангел! Ты будучи телом человек, явил себя ангелом. Уста твои, как один из серафимов, бога прославляют и всю вселенную просвещают правой веры наставлением. Так же и меня прими, припадающего к тебе с любовью и верою, и будь мне просветителем и учителем»¹². И так хвалил бога.

Когда же вступил (в мир) многих рассуждений и высоких мыслей (Григория) и не мог понять их глубины, то пришел в большое уныние. Был же там некий чужеземец, знавший грамматику, и (Константин) к нему придя, молил его и, к ногам припадая, обратился к нему: «Сотвори добро, научи меня искусству грамматическому». Он же зарыл свой талант и сказал ему: «Не трудись, мальчик. Дал я себе зарок никого не учить этому в своей жизни». Мальчик же снова, со слезами кланяясь, ему говорил: «Возьми всю мою долю в доме отца моего, что мне принадлежит, только научи меня». А (когда) тот не захотел его слушать, пошел домой и пребывал в молитвах, чтобы исполнилось желание сердца его¹³.

Вскоре же бог исполнил волю боящихся его. Ибо о красоте его, и мудрости, и прилежании в науках, свойственном ему, услышав, правитель цесаря¹⁴, который называется логофет¹⁵, послал за ним, чтобы учился с цесарем¹⁵. Мальчик же, услышав об этом, с радостью пустился в дорогу и на пути стал на колени и сотворил

молитву, говоря: «Боже отцов наших, господи милостивый, который словом все сотворил и премудростью своею создал человека, да владеет сотворенными тобой тварями¹⁶, дай мне мудрость, что пребывает на краю престола твоего¹⁷, чтобы, познав, что угодно тебе, я достиг спасения¹⁸, ибо я раб твой и сын рабыни твоей»¹⁹. И к тому произнес всю остальную молитву Соломона²⁰ и, встав, сказал: «Аминь».

IV. Когда же пришел в Царьград¹, отдали его учителям, чтобы учился². И в 3 месяца овладел всей грамматикой и за иные взялся науки, научился же и Гомеру, и геометрии, и у Льва, и у Фотия³ диалектике, и всем философским учениям, а сверх того и риторике, и арифметике, и астрономии, и музыке, и всем прочим эллинским учениям⁴. И так изучил их все, как не изучил ни один из них⁵, так как скорость (в нем) с прилежанием слыхась, помогая одна другой, чем совершенствуются науки и искусства. И еще больше, чем (способность к) учению, проявляя он кроткий нрав: с теми беседовал, с кем было это полезнее, уклоняясь от тех, кто уклоняется на кривые пути. И [помышляя] (лишь) о том, как, сменив земное на небесное, вылететь из тела этого и с богом жить⁵.

Когда увидел логофет, что он таков, дал ему власть над своим домом⁶ и (позволил) без боязни входить в цесарские палаты. И спросил его однажды⁷, говоря: «Философ, хотел бы я узнать, что есть философия?». Он же (своим) искусным умом *сразу* ответил: «Знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к богу, что учит человека делами (своими) быть по образу и подобию сотворившего его»⁸. И от этого (времени) еще больше возлюбил его и постоянно спрашивал его обо всем (этот) столь великий и честный муж. Он же поучал его философскому учению, изложив глубокие мысли в немногих словах.

В чистоте пребывая, чем больше угождал богу, тем больше любим был всеми людьми.

И логофет оказывал ему достойную честь и золота много давал ему, он же не принимал. Однажды (логофет) сказал ему: «Твоя красота и мудрость понуждают меня любить тебя еще больше. Есть у меня дочь духовная⁹, которую я крестил, прекрасная и богатая, рода доброго и великого. Если хочешь, дам ее тебе в жены, от цесаря же приняв большую честь и княжение, ожидай и большего, вскоре ведь и стратигом будешь»¹⁰. Отвечал же ему Философ: «Большой это дар для желающих его, для меня же нет ничего выше учения, благодаря нему собрав знания, хочу искать чести и богатства прадеда»¹¹. Услышав ответ его, пошел логофет к царице и сказал: «Вот философ юный не любит жизни этой, все же не отпустим его из (нашего) общества, но, постригши в священники, дадим ему службу, пусть будет библиотекарем у патриарха в Святой Софии¹², может, хоть так удержим его». И так с ним и сделали¹³.

Побыв с ними мало на той (службе), ушел на Узкое море¹⁴

и скрылся тайно в монастыре, искали же его 6 месяцев и едва нашли его и, так как не могли принудить его к той же службе¹⁵, умолили его принять сан учителя, учить философии своих и чужеземцев со всякой поддержкой и помощью. И за это взялся¹⁶.

V. Некогда Анний патриарх воздвиг ересь, говоря, чтобы не оказывали чести святым [иконам]. И собрав собор, обличили его, что говорит неправду, и согнали его с престола¹. Он же сказал: «Насилием меня согнали, не переспорив меня, ибо не может никто противостоять словам моим». Цесарь же с патрикиями, подготовив Философа, послал к нему, сказав так: «Если сможешь юношу этого переспорить, то снова престол свой получишь»². Он же, когда увидел Философа, столь юного телом, и, не ведая, как стар в нем разум, и тех, кто были посланы с ним, сказал им: «Вы недостойны подножия моего, как же я стану с вами спорить?»³. Философ же сказал ему: «Не людского обычая держись, но смотри на божьи заповеди, ибо как ты — из земли, а душа (твоя) создана богом, так и мы все, и, на землю глядя, не гордись, человече». Снова же Анний ответил: ⁴ «Не подобает ни осенью цветы искать, ни старца Нестора на войну гнать, как некоего юношу»⁴. Философ же ответил ему: «Сам против себя находишь довод. Скажи мне, в каком возрасте душа тела сильнее?». Он же ответил: «В старости». И сказал Философ: «На какую же тебя войну гоним, на телесную или на духовную». Он же сказал: «На духовную». Философ же ответил: «Тогда ты теперь сильнее будешь, и не говори нам таких притч, ибо ни цветов не в пору не ищем, ни на войну тебя не гоним». Посрамленный так старец в иную сторону обратил беседу и сказал: «Скажи мне, юноша, почему, если крест разбит, не поклоняемся ему, не целуем его, а вы, если изображение до груди только доходит, воздаете ему честь, как иконам, и не стыдитесь (этого)?». Философ же ответил: «⁴ ведь части крест имеет, и если одна его часть убудет, то уже теряет свой образ, а на иконе [только] лик образ и подобие того являет, ради кого она написана. Ведь кто смотрит, видит лик не льва и не рыси, [а первообраз]». И снова старец сказал: «Как это (мы) поклоняемся кресту и без надписи (на нем), хотя есть и иные кресты (с надписями), а если на иконе не написано имени того, кто изображен, то не оказываете ей чести?». Философ же ответил: «Всякий крест образом своим подобен Христову кресту, а все иконы не имеют единого образа». Старец же сказал: «Если бог сказал Моисею: не сотвори всякого подобия⁵, то как же вы делаете (их) и поклоняетесь (им)?» Философ же на это ответил: «Если бы сказал: не сотвори никакого подобия, то был бы ты прав, но он сказал: не всякого, то есть лишь достойное». Против же этого ничего не мог возразить старец и замолк, посрамленный.

VI.¹ После того агаряне, называемые сарацинами, воздвигли хулу на единое божество святой Троицы, говоря: «Как вы, христиане, полагая, что бог един, снова делите его на три, говоря, что [есть] и отец, и сын, и дух святой? Если можете показать это ясно, то пошлите мужа, что может говорить об этом и переспорить

нас»². Было же тогда Философу 24 года³. Цесарь же, созвав собор, призвал Философа и сказал ему: «Слышишь ли], Философ, что говорят скверные агаряне против нашей веры. Так как ты святой Троицы слуга и ученик, иди и вступи в борьбу с ними, и бог, совершитель каждого дела, прославляемый в Троице отец, сын и дух святой, пусть даст тебе благодать и силу в словах и поставит против Голиафа, как другого нового Давида, который победил с тремя камнями, (и) возвратит тебя нам как достойного царства небесного».

Когда услышал (Философ) это, сказал: «С радостью иду (биться) за веру христианскую. Что есть на свете для меня слаще, чем за святую Троицу умереть и жить?». Приставили же к нему асикрета Георгия и послали его⁴. Когда же [до]шли они туда, и были написаны снаружи на дверях у всех христиан изображения демонов, кривляющихся и ругающих[ся]⁵. Спросили же Философа, говоря: «Можешь ли понять, Философ, что означают эти знаки?». Он же сказал: «Вижу изображения демонов и думаю, что внутри живут здесь христиане. Они же не могут с ними жить и бегут от них вон. А где нет этих знаков наружи, с теми (они) пребывают внутри».

На обеде же сидели агаряне, люди умные и начитанные, наученные геометрии, и астрономии, и другим учениям, и, чтобы испытать его, спрашивали, говоря⁶: «Видишь ли, Философ, дивное чудо, как божий пророк Мухаммед, что принес нам благовую весть от бога, обратил многих людей (в свою веру) и все мы держимся его закона, ни в чем (его) не нарушая. Вы же, соблюдая закон Христа, вашего пророка, сохраняете и исполняете его так, как угодно каждому из вас: один — так, а другой — иначе». Философ ответил им: «Бог наш — как морская глубина⁷, а пророк говорит о нем: «Род его кто изъяснит? ибо жизнь его взята от земли»⁸. И ради поисков его многие сходят в ту глубину и сильные разумом с его помощью, обретя богатство духовное, переплывают и возвращаются, а слабые, как те, кто пытаются переплыть на гнилых кораблях, одни тонут, а другие с трудом едва спасаются, погружаемы немощной ленью. Ваше же (море) — и узко, и удобно, и может перескочить его каждый, малый и великий. Нет (в нем ничего) сверх обычной человеческой (меры), но лишь то, что все могут делать. Ничего (Мухаммед) вам не запретил. Если не сдержал вашего гнева и желаний, а допустил (их), то в каковую ввергает вас пропасть, мыслящий уразумеет. Христос же не так, но тяжкое снизу вверх возводит, верой и делами божьими учит человека. Ведь он, создатель всего, сотворил человека посредине между зверями и ангелами, отделив его речью и разумом от зверей, а гневом и желаниями от ангелов. И кто к какому началу приближается, становится сопричастным или высшему или низшему»⁹.

Спросили же его снова: «Как (же) вы, хотя бог один, прославляете его в 3-х. Скажи нам, если знаешь, ведь отцом его называете, и сыном, и духом. И если так говорите, так и жену ему дайте, и пусть от него многие боги расплодятся». На это Философ

ответил: «Не говорите такой бесчинной хулы. Мы ведь хорошо научены отцами, пророками и учителями прославлять Троицу, ибо отец и слово и дух — три ипостаси в едином существе. Слово же то воплотилось в деве и родилось ради нашего спасения, как и Мухаммед, ваш пророк, свидетельствует, написав так: «Послали мы дух наш к деве, ибо хотели, чтобы родила»¹⁰.

Вслед за ним и я вам объясняю о Троице. «Этимися словами побежденные к другому обратились, говоря: «Так ли это, как ты, гость, говоришь. Если Христос — ваш бог, почему не делаете, как он велит. Написано ведь в евангельских книгах: „Молитесь за врагов, добро делайте ненавидящим и гонящим (вас) и щеку подставьте бьющим“¹¹. Вы же — не так, но острите оружие против тех, кто вам делает такое». Философ же на это ответил: «Если есть в законе две заповеди, кто исполняет закон, — тот, кто соблюдает одну, или, кто — обе?». Ответили же они: «Тот, кто — обе». Философ же сказал: «Бог сказал: „Молитесь за обижающих (вас)“¹². (Но) он также сказал: „В этой жизни никто не может явить бóльшей любви, чем положивший душу свою за друзей (своих)“¹³. Ради друзей мы и делаем это, чтобы с пленением тела и душа их в плен не попала»¹³.

Снова сказали они: «Христос дань давал за себя и за других¹⁴, как же вы не делаете того, что он делал. И уж если защищаете себя, то почему не даете дани этому великому и сильному измаильскому народу за родных своих и друзей. Просим же мало, только один золотой (с человека) и пока стоит вся земля, сохраним мир между собой, как никто другой». Философ же ответил: «Если кто, идя по стопам учителя, хочет идти тем же путем, что и он, другой же встретит и совратит его (с того пути), друг он ему или враг?». Они же сказали: «Враг». Философ же сказал: «Когда Христос дань давал, чья власть была: измаильян или Рима?». Отвечали они: «Рима». Он же сказал: «Тогда не годится за это нас порицать, ибо римлянам даем все дань»¹⁵.

После того и другие многие вопросы задавали, испытывая его во всех искусствах, какие сами знали, и рассказав им обо всем, и когда и в этом переспорил их, сказали ему: «Как ты все это знаешь?». Философ же сказал им: «„Некий человек, зачерпнув воды в море, носил в мешке ее и, гордясь, говорил прохожим: „Видите ли воду, какой нет ни у кого, кроме меня“. Пришел же один муж с берега морского и сказал ему: „Не безумен ли ты, хвалясь этим вонючим мешком? У нас ведь этого целое море“. Так и вы поступаете. Ведь все искусства вышли от нас»¹⁶.

После этого же, чтобы удивить его, показали ему сад несаженный¹⁷, выросший когда-то из земли. И когда сказал им, как это бывает, снова показали ему все богатство и храмы, украшенные золотом и серебром, и драгоценными камнями, и жемчугом, говоря: «Смотри, Философ, на дивное чудо, велика сила и огромно богатство Амерумна, владыки сарацинского»¹⁸. Сказал же им Философ: «Не дивно это, а богу хвала и слава, что сотворил все это и отдал людям на утеху, ибо все это — его, а не другого». (За-

тем же) снова совсем впали в свою злобу (и) дали ему пить яд, но бог милостивый, (который) сказал: „И если что смертоносное выпьете, ничто не повредит вам“¹⁹, — избавил его от этого и здорового возвратил его снова в свою страну²⁰.

VII. По недолгом времени отказался от этой жизни, поселился тихо в одном месте¹, себе самому только внимая, и на следующий день ничего не оставляя, раздавая все нищим, сложив заботу свою на бога, что обо всех каждый день печется. Однажды в праздничный день, когда слуга его тужил, что ничего у него нет в этот светлый день, он сказал ему: «Тот, кто некогда напичал израильтян в пустыне, тот даст и нам здесь пищу, так иди, позови хоть пять нищих, надеясь на Божию помощь». И когда наступило время обеда, принес [некий] муж груз всякой еды и 10 золотых. И воздал за все это хвалу богу². (Затем) пошел на Олимп³ к Мефодию, брату своему, начал (там) жить и беспрестанно творить молитву богу, занимаясь только книгами.

VIII. Пришли же к цесарю послы от хазар¹, говоря: «От начала знаем лишь единого бога, который (стоит) над всеми, и ему кланяемся на восток, в остальном держась своих постыдных обычаев. Евреи побуждают нас принять их веру и обычаи, а с другой стороны, сарадины, предлагая мир и дары многие, принуждают нас принять свою веру, говоря: «Наша вера — лучшая среди всех народов». Из-за этого посылаем к вам [, вспоминая] старую дружбу и сохраняя (взаимную) любовь, ибо вы — великий народ, от бога царство держите. Вашего совета спрашиваем и просим от вас мужа книжного. Если переспорит евреев и сарацин, то примем вашу веру»².

Тогда стал искать цесарь³ Философа и, когда нашел его, рассказал ему о хазарском деле, говоря: «Иди, Философ, к людям тем, дай им ответ и поведай о Троице святой с ее помощью, ибо никто другой не может этого достойно совершить». Он же сказал: «Если велишь, государь, с радостью иду на дело это и босой и пеший и не взяв ничего, что бог не велел ученикам своим носить (с собой)». Ответил же цесарь: «Если бы хотел так сам для себя сделать, го верно бы мне сказал, но, зная власть и достоинство цесарево, достойно ступай с цесарской помощью»⁴.

Тогда же пустился в путь и, когда дошел до Херсона⁵, научился здесь еврейской речи и письму⁶, переведя восемь частей грамматики⁷, и воспринял от этого еще большее знание.

Жил там некий самаритянин⁸ и, приходя к нему, беседовал с ним, и принес самаритянские книги⁹, и показал ему. И выпросив их у него, Философ затворился в доме и отдался молитве, и, приняв знание от бога, начал читать (эти) книги без ошибок. Увидев это, самаритянин возопил великим гласом и сказал: «Во истину те, кто веруют в Христа, скоро и дух святой и благодать обретают». А когда сын его вскоре крестился, тогда он и сам крестился после него.

Нашел же здесь евангелие и псалтирь, написанные русскими письменами¹⁰, и человека нашел, говорящего на том языке, и бесе-

довал с ним, и понял смысл этой речи, и, сравнив ее со своим языком, различил буквы гласные и согласные, и, творя молитву богу, вскоре начал читать и излагать (их), и многие удивлялись ему, хваля бога¹¹.

Когда же услышал, что святой Климент¹² еще лежит в море¹³, помолился, сказал: «Верую в бога и надеюсь на святого Климента, что найду [останки его] и вынесу (их) из моря». А когда убедил архиепископа, и весь клир, и благочестивых мужей, сели на корабли и отправились на (то) место. И когда море утихло, а (они туда) дошли, то начали с пением копать. Тогда же стал (слышен) сильный запах, как от многих кадил, и затем объявились святые мощи, которые взяли с великою честью и славой, и все горожане внесли их в город, как написано в Обретении его (останков)¹⁴.

Пришел же с войском хазарский полководец, окружил христианский город и осадил его. Узнав же об этом, Философ пошел к нему без колебаний, и, беседуя с ним и поучая, укротил его, и, обещавшись ему креститься, отошел, не причинив никакого вреда этим людям.

Вернулся же и Философ на свой путь и, когда в первом часу он молился, напали на него венгры¹⁵, воя, как волки¹⁶, желая убить его. Он же не испугался, не прервал своей молитвы, лишь взывая: «Господи, помилуй», ибо кончал уже службу. Они же, увидев (это), по божьему повелению стали кроткими, и начали кланяться ему, и, выслушав из уст его слова поучения, отпустили его со всеми сопровождающими.

IX. Сев на корабль, направился в Хазарию к Меотскому озеру¹ и к Каспийским воротам Кавказских гор². Послали же хазары навстречу ему мужа лукавого и коварного, который, беседуя с ним, сказал ему³: «Какой у вас злой обычай, что ставите вместо одного цесаря иного, из другого рода. Мы же берем из одного рода»⁴. Философ же сказал ему: «И бог вместо Саула, что не делал ничего угодного ему, избрал Давида, угождавшего ему, и род его». Он же сказал ему: «Вот ведь вы, книги держа в руках, из них все притчи берете, мы же не так, но несем всю мудрость в груди, как будто проглотили ее, не гордясь Писанием, как вы». Сказал же ему Философ: «Отвечу тебе на это: если встретишь мужа нагого и скажет тебе: много одеяний и золота имею, поверишь ли ему, видя, что он гол?». И ответил: «Нет». «Так и я тебе говорю: если поглотил всякую премудрость, то скажи нам, сколько родов было до Моисея и сколько лет который род (власть) держал?». Не мог же на это отвечать и умолк.

Когда же дошел туда и когда хотели сесть на обеде у кагана, спросили его, говоря: «Каков твой сан, чтобы посадили тебя по достоинству твоему?». Он же сказал: «Был у меня дед великий и славный, что стоял близ (самого) цесаря, и славу, ему данную, по (своей) воле отверг, и изгнан был, и, в землю чужую прийдя, обнищал, и здесь меня породил. Я же, дедовской древней чести ища, не сумел иной обрести, ибо внук я — Адама»⁵. И ответили

ему: «Достоинно и правильно говоришь, гость». И с того времени стали оказывать ему еще большую честь.

Каган же взял чашу и сказал: «Пью во имя единого бога, создавшего всякую тварь». Философ же, чашу взяв, сказал: «Пью во [имя] единого бога и слова его, которым небеса утвердились, и животворящего духа, от которого вся сила их исходит». Ответил ему каган: «Все одно говорим и лишь в том различие, что вы Троицу прославляете, а мы — бога единого, как учат нас Книги»⁶. Философ же сказал: «Книги проповедуют о слове и духе. Если кто почитает тебя и слова и духа твоего не чтит, другой же всех грех почитает, кто больше оказывает (тебе) почтения?» Он же сказал: «(Тот), кто всех трех почитает». Философ же ответил: «Так и мы больше чтим (бога), доказывая доводами и слушая пророков. Исайя ведь сказал: «Слушай меня, Иаков Израиль, которого зову. Я — первый, я существую вечно, я существую и ныне. Послал меня господь и дух его»⁷. Иудеи же, стоявшие около него, сказали ему: «Скажи, как может вместить бога в утробу свою женщина, что не может на него и взглянуть, а не то что родить его?» Философ же указал пальцем на кагана и *первого советника* его⁸ и сказал: «Если скажет кто, что первый советник не может принять кагана, а также скажет, что последний раб его может принять кагана и почитать его, как нам надо назвать его, скажите мне, *умным* или *безумным*?» Они же ответили: «Весьма безумным». Философ же сказал им: «Что стоит выше всех среди видимых тварей?». Отвечали ему: «Человек, ибо сотворен по образу божьему». Снова же им сказал Философ: «Так безумны те, что говорят, что не может бог вместиться в человека, а (ведь) он вместился и в куст огненный, и в облако, и в бурю, и в дым, когда являлся Моисею и Иову. Как можно лечить одного, если другой болен? Когда бы род людской пришел к гибели, кто другой бы снова принес ему обновление, если не сам творец, ответьте мне? Если врач, желая наложить пластырь больным, приложит его к камню или к дереву, будет ли от этого что (доброе для больных)? Как сказал Моисей, (вдохновенный) духом святым в своей молитве, распростерши руки: «В громе камней и звуке труб не являйся нам больше, милостивый боже, но вселись в утробу нашу, сняв (с нас) наши грехи». Ведь так говорит Аквила»⁹. И так разошлись с обеда, назначив день, когда будут снова беседовать обо всем этом.

Х. И когда снова сел Философ с каганом, сказал он: «Я среди вас — один человек, без родных и друзей. Все же мы ведем спор о боге, в его же руке всё и сердца наши. Пусть те из вас, кто сильны в словах, в беседе поведают нам, что знают, а чего не знают, пусть спросят и расскажем им».

Ответили же иудеи и сказали: «И мы признаем, что Книги говорят о слове и духе. Скажи же нам, какой закон дал бог людям сперва: *Моисеев* или тот, что [вы] соблюдаете?» Философ же сказал: «Не потому ли нас вопрошаете, что (сами) соблюдаете первый закон?». Отвечали они: «Так, первый и надлежит со-

блюдать)». И сказал Философ: «Если хотите первый закон блюсти, откажитесь совсем от обрезания». Сказали же они: «Почему так говоришь?». Философ же сказал: «Скажите мне без утайки, первый закон велит обрезаться или не обрезаться». Отвечали же они: «Думаем, что обрезаться». Философ же сказал: «Не Нюю ли бог дал первый закон после заповеди [и] отпадения Адама, называя закон заветом. Сказал ведь ему: «Вот я воздвигну завет мой с тобою и с семенем твоим и со всей землей, положенный на трех заповедях: все ешьте, как зелень травную, все, что под небом, и все, что на земле, и все, что в воде, кроме мяса, в крови которого душа его, (этого) не ешьте. А кто прольет кровь человеческую, пусть будет пролита его кровь вместо нее»¹. Что скажете против этого, если сами говорите, что надо соблюдать первый закон?». Иудеи же отвечали ему: «Соблюдаем первый закон Моисея. Это же не назвал бог законом, а заветом, как сперва (дал) человеку в раю заповедь, а Аврааму иначе — обрезание, а не закон, ибо одно — закон, а другое — завет, ведь по-разному назвал их творец». Философ же ответил им: «Об этом скажу вам так. Закон называется заветом. Ведь бог сказал Аврааму: «Даю закон мой на теле вашем», — и назвал это и *знамением* (завета), что будет между мной и тобой»². Он же вопиет также к Иеремии: «Послушай (слова) завета сего, ибо будешь говорить, — сказал, — мужам Иуды и живущим в Иерусалиме; и скажешь им: „Так говорит господь бог израилев: проклят человек, что не послушает слов завета сего, который я заповедал отцам вашим в день, когда вывел их из земли египетской“»³. Ответили иудеи на это: «И мы принимаем, что закон называется также заветом. Все те, кто соблюдали закон Моисеев, все были богу угодны, и мы соблюдаем его, и надеемся, что и с нами так будет, а вы иной закон воздвигая, попираете божий закон». Философ же сказал им: «Хорошо поступаем, ибо, если бы Авраам не обрезался и соблюдал (лишь) Ноев завет, не мог бы назвать себя другом божьим, ни Моисей, когда потом снова написал закон, первого не соблюдал. Так и мы по образцу их поступаем, и от бога закон приняв, блюдем его, чтобы божья заповедь твердой пребывала. Ведь когда дал Нюю закон, не сказал, что (потом) другой ему даст, но (сказал), что вечно пребывать он будет в душе живой»⁴. Ни когда дал обет Аврааму, не возвестил ему, что (потом) даст другой Моисею. Как же вы соблюдаете (этот) закон, если бог через *Иезекииля* вопиет: «Изменю его и дам вам закон иной»⁵. Иеремия ведь ясно говорит: «Вот наступают дни, — говорит господь, — когда заключу я с домом Израиля и домом Иуды завет новый, не такой завет, какой заключил я с отцами вашими, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли египетской, ибо не соблюдали они завета моего, и я возненавидел их. И вот завет мой, который заключаю с домом Израилевым после тех дней, — говорит господь, — вложу мой закон в помышления их и в сердцах их напишу его, и буду им богом, а они будут людьми моими»⁶. И снова тот же Иеремия говорит: «Так говорит господь вседержитель: „Станьте на путях, и

смотрите, и спрашивайте, где вечные пути господа, и увидите, который путь — истинный, и ходите по нему, и обретете очищение душ ваших». И сказали: „Не идем“. И поставил я стражу среди вас (чтоб вам сказала): „Слушайте глас трубы“. И сказали: „Не станем слушать“. И потому услышат народы и пасущие их стада. И дальше: „Услышь, земля, вот я навожу на людей этих зло, плод уклонения их, ибо слов моих пророков не послушали и не вняли (им) и закон мой, который пророки проповедали, отринули“⁷. Не только одними этими словами покажу, что закон переменится, но и иными многими доводами прямо из пророков»⁸.

Ответили же ему иудеи: «Каждый еврей крепко знает, что будет так, но не пришло еще время помазанника». Философ же сказал им: «Почему говорите так? Ведь видите, что Иерусалим сокрушен, и жертвы не приносятся, и все сбылось, что пророки прорицали о вас. Малахия ведь ясно вопиет: „Нет моего благоволения к вам, — говорит господь вседержитель, — и жертв из рук ваших не принимаю, ибо от восхода солнца и до запада имя мое славят народы, и на каждом месте фимиам приносится имени моему, жертва чистая, ибо велико имя мое среди народов, — говорит господь вседержитель“⁹. Они же отвечали: «То, что говоришь, означает, что все народы получают благословение от нас и будут обрезаны во граде Иерусалиме»⁹. Сказал же Философ: «Так Моисей говорит: „Если повинуюсь мне, будете сохранять во всем закон, то будут границы ваши от Красного моря до моря Филистимлян и от пустыни до реки Евфрата“¹⁰. А мы — народы — получим благословение от (того, кто из) семени Авраама, происходит от корня Иисеева, от названного «надеждой народов» и «светом всей земли и всех островов», и будем просвещены славой божьей, но не по тому закону и не в том месте (как вы говорите). (Об этом) возглашают пророки. Сказал ведь Захария: «Радуйся сильно, дочь Сиона, се царь твой грядет кроткий, сев на осла, сына подъяремной». И снова: «Истребит оружие Ефрема и кони Иерусалима, и возвестит мир народам, и власть его (будет) от края земли до конца вселенной»¹¹. Иаков же сказал: «Не оскудеет князь от Иуды, ни вождь от чресел его, пока не придет тот, для которого (все) сохраняется, а он — надежда народов»¹². Видя, что все это завершилось и исполнилось, кого иного ждете? Даниил ведь сказал, наученный ангелом: «70 недель до Христа вождя», что значит 490 лет, когда «будет запечатано видение и пророчество»¹³. Какое же царство по-вашему было царством железным, о котором упомянул Даниил в (своем) изображении?»¹⁴. Отвечали они: «Римское». Философ же спросил их: «А камень, что был оторван с горы не руками человеческими, кто это?». Отвечали они: «Помазанник». Снова же сказали: «Если примем, что он уже пришел, как ты говоришь, по словам пророков и по иным доводам, то как же римское царство до сих пор владычествует?». Отвечал Философ: «Не владычествует больше, ибо минуло, как и иные (царства), в изображенном (им) образе, ибо наше царство не римское, а Христово, как сказал пророк: «Воздвигнет бог небес-

ный царство, что во веки не разрушится, и царство его не достанется другим людям, (он) сотрет и развеет все (другие) царства, а это останется на веки»¹⁵. Не христианское ли это царство, что называется ныне именем Христа? ¹⁶. Ведь римляне идолам поклонялись, эти же — одни из одного, другие из иного народа и племени царствуют во имя Христа, как показывает пророк Исайя, говоря вам: «Оставьте имя ваше в насыщение избранным моим, вас же истребит господь, а те, кто служит ему, будут названы новым именем, что благословенно будет по всей земле, ибо будут они благословлять бога истинного, и кто будет клясться на земле, будет клясться богом небесным»¹⁷. Не исполнилось ли все пророческое прорицание, что ясно сказано было о Христе? Ведь Исайя повествует о рождении его от девы, говоря так: «Вот дева во чреве примет и родит сына и нарекут имя ему Эммануил»¹⁸, что значит: с нами бог. И Михей сказал: «И ты, Вифлеем, земля Иуды, не меньший ты среди владык Иудовых, ибо из тебя выйдет вождь, что будет пасти людей моих Израиля. Происхождение же его от начала, испокон века. Потому он даст его до времени, когда рождающая родит»¹⁹. Иеремия же: «Смотрите и увидите: рождает ли мужчина? Велик тот день, как не был ни один иной, и тяжким будет время для Иакова и от сего спасется»²⁰. Исайя ведь сказал: «Еще не мучилась родами, (а родила) и прежде, чем боли начались, разрешилась и родила мужчину»²¹.

И снова сказали иудеи: «Мы — благословенное семя Сима, благословенные отцом нашим Ноем, вы же — нет». И объяснил им это и сказал: «Благословение отца нашего (Ноя) — ничто другое, как хвала богу, и от него ничего вам не будет, ибо это (сказано) так: „Благословен господь бог Симов“. А Яфету, от которого мы исходим, сказал: Да распространит господь бог Яфета и да вселился он в села Симовы»²². (И так долго) излагал им (доводы) из пророков и иных книг и не оставил их, пока сами не сказали: «Так и есть, как говоришь».

Сказали же снова: «Как вы уповаете на человека и поступаете, как благословенные (богом), а Книги проклинают такого?». Отвечал Философ: «А Давид — проклят или благословен?». Сказали же они: «Даже очень благословен». Философ же сказал: «А мы на того же уповаем, на кого и он. Сказал ведь в псалмах: „Человек мира моего, на него же уповал“²³. Человек же тот — это Христос, бог, того же, кто уповает на простого человека, и мы проклинаем».

Снова же другую притчу предложили, говоря: «Как же вы, христиане, отвергаете обрезание, а Христос его не отверг, но по закону совершил». Отвечал философ: «Тот, кто вначале сказал Аврааму: „Се будет знамение между мною и тобою“, тот и совершил его, когда пришел (на землю) и от того времени (когда был Авраам,) соблюдался (тот обряд) до этого (времени), но дальше не позволил, чтоб так было, и дал нам крещение». Сказали же они: «Почему же другие (люди) раньше угодили богу, хотя не это знамение приняли, а Авраама?». Отвечал философ:

«Ни о ком из них неизвестно, чтобы было у него две жены, но только об Аврааме, и поэтому урезал (господь) член его, чтобы означить предел, которого затем преступать не подобает, дав в первом браке Адама образец (всем) прочим, как поступать. Также сотворил он и с Иаковом, охромив жилу бедра его, так как взял себе четыре жены. Когда же (тот) понял свою вину, из-за которой так (бог) с ним поступил, (бог) дал ему имя Израиль, то есть разум, взирающий на бога. И больше неизвестно, чтобы он жил с женой. Авраам же не понял этого».

Снова спросили его иудеи: «Как вы, идолам поклоняясь, думать можете, что этим воздаете честь богу?». Отвечал Философ: «Во-первых, научитесь по имени разделять, что есть идол и что есть икона, и, зная это, не нападайте на христиан. Ведь 10 названий есть для образа в языке вашем²⁴. (Но) спрошу я вас: не образ ли скиния, что видел на горе Моисей и вынес (оттуда), и не сделал ли он (своим) искусством образ образа, образ по (этому) образцу, прекрасный своими украшениями, (покровами) из кож и шерстяных (тканей) и изображениями херувимов? И поскольку так это сделал, скажем ли о вас поэтому, что воздаете честь и поклоняетесь дереву, коже и шерсти, а не богу, который дал в то время такой образ? То же (можно сказать) и о храме Соломона, ибо были в нем иконы херувимов и ангелов и образы многих иных. Так ведь и мы, христиане, созидая образы угодивших богу, воздаем (им) честь, отделяя доброе от образов демонских. Ведь порицают Книги приносящих в жертву сыновей и дочерей своих и возвещают (им) гнев божий, но и (одновременно) хвалят других, приносящих в жертву сыновей и дочерей своих».

Сказали снова иудеи: «Не противитесь ли вы богу, поедая свинину и зайчатину?»²⁵. Отвечал же им: «Первый завет заповедал: „Ешьте все, как зелень травную“²⁶, ибо „для чистых все чисто, а у оскверненных и совесть осквернена“²⁷. И бог ведь говорит в (книге) Сотворения: „Все это очень хорошо“²⁸ (и лишь) из-за вашей ненасытности нечто малое из этого исключил. Ибо сказал: „Поел Иаков, и насытился, и отпал (от бога) возлюбленный“»²⁹. И снова: «Сели люди есть и пить и (потом) встали играть»»³⁰.

Из многого (что там было сказано,) поместили мы здесь, сократив, лишь немного, памяти ради. А если хотите полную (запись) бесед святых искать, то найдете ее в книгах его, что перевел учитель наш и архиепископ Мефодий, брат Константина Философа, и разделил их на 8 Слов; и увидите в них, как сильны слова, (вдохновенные) божьей благодатью, как пылающее пламя на противников³¹.

Когда же хазарский каган и вельможи его выслушали все эти слова его, подходящие и приятные, сказали ему: «(Самим) богом ты послан сюда для назидания нашего и знание всех Книг в тебе — от него, все как подобает говорил и досыта насладил всех нас медвяной сладостью слов святых Книг. Мы — люди не книжные, но верим, что стало так по (воле) божьей. Если же хочешь еще больше успокоить души наши, дай нам по порядку объяснение

в притчах обо всем, о чем тебя спросим». И так разошлись на отдых.

ХІ. Когда же на другой день (снова все) собрались, обратились к нему, говоря: «Покажи нам, честный муж, доводами и притчами, какая вера из всех наилучшая». Отвечал им Философ: «У некоего царя были (при дворе) двое супругов, которых он очень почитал и любил. Когда же согрешили, изгнал их и послал (прочь) из (своей) земли. И живя там много лет, породили детей в нищете¹. И собирались дети друг с другом, советуясь, каким бы путем снова достигли прежнего положения. Из них же один молвил так, а другой иначе, третий советовал по-своему. Какой же совет подобает принять? Не наилучший ли?».

Сказали же они: «Для чего так говоришь? Ведь каждый считает свой совет лучшим, чем другие: иудеи лучшим считают свой [а сарацины — свой, и вы также — свой] и (все) другие. Скажи же, как нам понять, который из них лучше?» Сказал же Философ: «Огонь испытывает серебро и золото, а человек разумом отсекает ложь от истины². Скажите же мне: от чего случилось первое падение, не от взглядов ли на сладкий плод и не от желания ли (сравниться) с богом?». Они же сказали: «Так и есть». Философ же сказал: «Если кто заболает, съев меда или напившись воды студеной, и придет врач и скажет ему: съешь еще больше меда и исцелишься, а тому, кто пил воду, тому скажет: напившись студеной воды, стань наг на морозе и исцелишься. Другой же врач не так говорит, но предпишет лекарство, противоположное (болезни): вместо меда пить горькое, воздерживаясь от пищи, а вместо студеного — теплое и греющее. Какой же из двух искуснее лечит?». Отвечали все: «Тот, кто противоположное лекарство предписал, ибо горестями жизни этой подобает умертвить сладость желания, а смирением — гордость, противоположным противоположное исцеляя, и мы ведь говорим: дерево, что сначала родит терн, потом сладкий плод принесет». Снова же отвечал Философ: «Хорошо сказали. Ведь закон Христов показывает (всю) суровость жизни (по заповедям) божьим, потом же в вечных жилищах стократно плод приносит».

Один же из них, (советник) кагана, хорошо знавший всю злобу сарацинов, спросил Философа: «Скажи мне, гость, почему вы не признаете Мухаммеда? Ведь он очень восхвалял в своих книгах Христа, говоря, что родился от девы, сестры Моисея, пророк великий, что воскрешал мертвых и всякий недуг исцелял (своей) силой великой»³. Отвечал же Философ ему: «Пусть рассудит нас каган. Скажи же: если Мухаммед пророк, то как можем верить Даниилу? Он ведь сказал: „Перед (явлением) Христа прекратятся все видения и пророчества“⁴. Этот же после Христа явился, как же он может быть пророком? Если наречем его пророком, то Даниила отвергнем». Сказали же многие из них: «Что Даниил говорил, говорил от божьего духа, а о Мухаммеде все знаем, что он — лжец и погубитель общего спасения и что лучшие из заблуждений своих изbleвал он на злобу и бесстыдство». Сказал же пер-

вый среди советников приятелям евреев: «С божьей помощью гость этот ниспроверг наземь всю гордыню сарацинов, а вашу отбросил на иной берег, как нечто нечистое». И сказал всем людям: «Как дал бог власть над всеми народами и совершенную мудрость христианскому цесарю, так (дал ему) и (самую лучшую) веру из всех⁵ и без нее никто жить не может жизнью вечной. Богу же слава навеки». И сказали все: «Аминь». Сказал же Философ всем со слезами: «Братья и отцы, и друзья, и дети (мои). От бога — и всякое знание, и достойный ответ. Если есть еще кто несогласный, пусть придет и либо победит в споре, либо будет поражен. Кто послушает этого (совета), пусть крестится во имя святой Троицы, а если не захочет, то нет на мне (за это) никакого греха, а он (сам) увидит, (что будет с ним) в день судный, когда сядет (на престол) ветхий днями судья судить все народы». Отвечали они: «Не враги мы сами себе, и так повелеваем, что с этого дня понемногу, кто может, пусть крестится по (своей) воле, если пожелает. А тот из вас, кто на запад кланяется, или еврейские молитвы читает, или держится веры сарацинской, скоро смерть от нас примет».

И так разошлись с радостью. Крестилось же из них двести человек, отказавшись от мерзостей языческих и браков беззаконных. Написал же к цесарю каган такое письмо: «Послал к нам, владыка, такого мужа, что показал нам (всю) христианскую веру и (догмат) святой Троицы словом и делами. И познали, что это — вера истинная, и повелели, чтобы тот, кто хочет, крестился, надеясь, что и мы к тому же придем. Все мы — друзья и приятели твоего царства и готовы (идти) на службу твою, куда захочешь»⁶.

Провожая Философа, каган стал давать ему многие дары, и не принял их, говоря: «Дай мне пленных греков, сколько их есть здесь (у тебя), и это для меня больше всех даров». Собрали же их тогда до двадцати и отдали ему. И с радостью отправился в (обратный) путь.

ХII. Когда же дошли до пустых и безводных мест, не могли переносить жажды. Найдя же в солончаке воду, не могли ее пить, ибо была она, как желчь. И когда разошлись они все искать воду, сказал брату своему Мефодию: «Не могу больше терпеть от жажды, зачерпни же воды этой. Тот, кто раньше для израильтян горькую воду сделал сладкой¹, тот и нам принесет утешение». Зачерпнули же, и оказалась она сладкой, как мед, и холодной, и пили, прославляя бога, что делает такое для рабов своих.

В Херсоне же, ужиная с архиепископом, сказал ему Философ: «Помолись, отче, за меня, как отец бы мой мне сделал». Некоторые же спрашивали его, почему он так поступил. Отвечал Философ: «Поистине завтра уйдет он от нас к господу, покинув нас». Так и стало, и слово его сбылось².

Был же в народе фульском³ большой дуб, сросшийся с черешней, и под ним приносили жертвы, называя его Александр, — и женскому полу не позволяли ни подходить к нему, ни (прино-

силь) жертвы⁴. И когда услышал о том Философ, не пожалев трудов, направился к ним. И, став среди них, сказал. «Эллины пошли на вечные муки, поклоняясь [как богу] небу и земле, столь большим и добрым творениям. Так и вы, кто столь убогому созданию, дереву, приготовленному для огня, поклоняетесь, как избежать можете вечного огня?». Отвечали они: «Не теперь мы стали так делать, но (обычай этот) от отцов приняли, и благодаря ему исполняются все просьбы наши, а больше всего идут частые дожди. И как мы то совершим, что не дерзнул никто из нас совершить? Ведь если кто и дерзнет сделать это, тогда же и смерть узрит, а дождя уж не увидит до (самой своей) кончины».

Отвечал же им Философ: «Бог о вас говорит в Книгах, как же вы его отвергаете? Ведь Исайя от лица господня вопиет, говоря: «Иду я собрать все племена и народы, и придут, и увидят славу мою, и положу на них знамение, и пошлю из спасенных от них к народам: в Тарсис и Фулу, и Луд, и Мосох, и Фовел, и в Элладу, и на острова дальние, где не слышали моего имени, и возвестят славу мою народам»⁵. И снова говорит господь вседержитель: «Вот пошлю я рыболовов и охотников многих на холмах и скалах каменных изловить вас»⁶. Познайте, братья, бога, сотворившего вас. Вот — евангелие нового завета божьего, в котором были вы крещены». И так, сладкими словами уговорив, приказал им срубить дерево и сжечь его. Поклонился же их старейшина и подошел поцеловать евангелие, а за ним и все (остальные). И, взяв белые свечи у Философа, с пением пошли к дереву, и, взяв топор, ударил Философ тридцать три раза⁷, и приказал всем срубить с корнем и сжечь его. В ту же ночь пошел дождь от бога. И с радостью великою похвалили бога, и бог сильно возрадовался этому.

XIII. Философ же пошел в Царьград и, повидав цесаря, жил тихо, молясь богу, пребывая в церкви святых Апостолов¹.

Есть же в Святой Софии чаша из драгоценного камня, сделанная Соломоном, а на ней письмена еврейские и самаритянские, написанные на гранях, которые никто не мог ни прочитать, ни перевести. Взял же ее Философ и прочел и перевел (надписи). На первой же грани так (написано): «Чаша моя, чаша моя, прорицай, пока (светит) звезда. Напон господа, первенца, бодрствующего ночью». Затем на другой грани: «Чтобы вкушал господь, создана из иного древа: пей и упейся весельем и возгласи: алилуйя». И затем на третьей грани: «Вот — князь и увидит весь сонм славу его и царь Давид посреди них»². И затем написано число: девятьсот девять. Рассчитал же тонко Философ и нашел: от двенадцатого года правления Соломона до (наступления) царства Христова девятьсот и девять лет. И это — пророчество о Христе³.

XIV. Тогда так Философ радовался в бже, снова другое дело пришло и труд не меньше первого. Ведь Ростислав, князь моравский¹, по божьему наущению² держал совет с князьями своими и мораванами, а (потом) послал к цесарю Михаилу, говоря³: «Хоть люди наши язычество отвергли и держатся закона христианского⁴,

нет у нас такого учителя, чтобы нам на языке нашем изложил правую христианскую веру⁵, чтобы и другие земли, глядя на это, уподобились нам⁶. Так пошли нам, владыка, епископа и учителя такого⁷. От вас ведь исходит во все земли добрый закон»⁸.

И цесарь, собрав собор, призвал Константина Философа, дал знать ему об этом деле и сказал: «Философ, знаю, что ты утомлен, но подобает тебе туда идти, ибо дела этого никто совершить не может, только ты». Отвечал Философ: «Тело мое утомлено, и я болен, но пойду туда с радостью, если есть у них буквы для их языка». И сказал цесарь ему: «Дед мой, и отец мой, и иные многие искали их и не обрели, как же я могу их обрести?»⁹. Философ же сказал: «Кто может записать на воде беседу и (кто захочет) прослыть еретиком?»¹⁰. Отвечал же ему снова цесарь с дядей своим *Вардой*¹¹: Если захочешь, то может тебе дать (их) бог, что дает всем, кто просит без сомнения, и открывает стучащим»¹².

Пошел же Философ и по старому обычаю стал на молитву и с иными помощниками. И вскоре открыл ему их бог, что внимает молитвам рабов своих, и тогда сложил письмена¹³, и начал писать слова евангелия: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» и прочее¹⁴. Возрадовался же цесарь, и прославил бога со своими советниками, и послал его с многими дарами, написав Ростиславу такое послание¹⁵: «Бог, который хочет, чтобы каждый пришел к познанию истины и достиг большего достоинства, увидев веру твою и старание, сотворил и ныне в наши годы — объявив буквы для языка вашего — то, чего не было дано (никому) после первых времен, чтобы и вы были причислены к великим народам, что славят бога на своем языке. И так тебе послали того, кому бог объявил их, мужа честного и благоверного, книжника и философа. Приими же дар (этот), что ценнее и больше всего серебра, и золота, и драгоценных камней, и (всего) преходящего богатства, и пойди с ним спешно упрочить (это) дело и всем сердцем искать бога. И не отвергни общего спасения, но подвигни всех, чтобы не ленились и ступили на путь истины, чтобы и ты, приведя их старанием своим к познанию бога, принял за это воздаяние в этом веке и в будущем, за все те души, что уверуют в Христа бога нашего от ныне и до конца (времен), и оставил память о себе у будущих поколений, как великий цесарь Константин»¹⁶.

XV. И когда дошел до Моравии, принял Ростислав его с великою честью¹ и, учеников собрав, отдал их (ему) учить². И вскоре перевел весь церковный чин и научил их и утрени, и часам, и обедне, и вечерне, и повечерию, и тайной молитве³. И отверзлись по пророческому слову⁴ уши глухих, чтобы слышали слова книжные, и ясна стала речь косноязычных⁴. И бог возрадовался (видя) это, а дьявол был посрамлен.

Когда же стало распространяться божье учение, изначальный злой завистник, дьявол, не желая терпеть это добро, вошел в орудия свои и стал поднимать многих (против святого), говоря им: «Не служит это прославлению божьему. Если бы было это ему

угодно, то разве не мог бы так сотворить, чтобы (они) с самого начала, записывая письменами речи свои, прославляли бога? Но он ведь [избрал] лишь три языка, еврейский, [греческий и латинский,] на которых подобает воздавать хвалу богу»⁵. Говорили же так латинские и франкские архиереи⁶ с иереями и учениками и, когда боролся с ними, как Давид с иноплемениками, побеждая их словами книжными, назвал их триязычниками (и пи-латниками), ибо Пилат так написал в надписи на (кресте) господнем⁷.

И не только это говорили, но учили еще и другому бесчинству, говоря, что под землей живут люди с *большими головами*⁸, а все гады — творение дьявола, и если кто убьет змею, будут ему отпущены ради этого (все) девять грехов⁹, а если кто человека убьет, то пусть три месяца пьет из деревянной чаши, не прикасаясь к стеклянной¹⁰. Не запрещали ни жертвы приносить по прежнему обычаю, ни (новые) браки без конца заключать¹¹.

Все это, как терновник вырубил и спалил огнем словесным, говоря: «Пророк говорит о том: „Принеси богу жертву хвалы и воздай всевышнему молитвы твои”¹². Жены же юности твоей не отпущай (от себя), ведь, если возненавидев, отпустишь ее, *покроет нечестие* желания твои — говорит господь вседержитель¹³. И храните дух ваш, и пусть не оставит никто из вас жены юности своей. И делали вы то, что мне ненавистно, за что бог был свидетелем между тобой и женой юности твоей, которую ты оставил, а она — подруга твоя и жена завета твоего»¹⁴. И в евангелии говорит (Христос): «Слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. Я же говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем»¹⁵. И снова: «Говорю вам: кто разводится с женой своей, кроме вины любодеяния, тот принуждает ее прелюбодействовать и кто возьмет (за себя) отпущенную мужем, тот прелюбодействует»¹⁶. И апостол сказал: «Если бог сочетал двух людей, то пусть не разлучаются»¹⁷.

И так 40 месяцев¹⁸ провел в Моравии и пошел рукоположить учеников своих¹⁹. Принял же его на пути Коцел, князь *паннонский*²⁰, и очень возлюбил славянские буквы, и научился им и дал (ему) до пятидесяти учеников²¹, чтобы научились им, и великую ему честь оказал, и проводил его дальше²². И не взял ни у Ростислава, ни у Коцела ни золота, ни серебра, ни чего иного по слову евангельскому, кроме пищи²³. Только выпросил у обоих пленных девятьсот и отпустил их (на свободу)²⁴.

XVI. Когда же был он в Венеции, собрались против него латинские епископы,¹ и попы, и черноризцы, как вороны на сокола, и воздвигли триязычную ересь, говоря: «Скажи нам, как ты теперь создал для славян письмена и учишь им, а их не обрел раньше никто другой, ни апостол, ни папа римский, ни Григорий Богослов, ни Иероним, ни Августин? Мы же знаем лишь три языка, на которых подобает бога с помощью (особых) письмен славить: еврейский, греческий и латинский»². Отвечал же им Фи-

лософ³: «Не идет ли дождь от бога равно на всех, не сияет ли для всех солнце, не равно ли все мы вдыхаем воздух? Как же вы не стыдитесь лишь три языка признавать, а прочим всем народам и племенам велите быть слепыми и глухими? Скажите мне, зачем делаете бога немощным, как если бы не мог дать (народам своего письма) или завистливым как если бы не хотел дать? Мы же знаем многие народы, что владеют искусством письма и воздают хвалу богу каждый на своем языке. Известно, что таковы: армяне, персы, абхазы, грузины, согдийцы, готы, авары, турки, хазары, арабы, египтяне, сирийцы и иные многие⁴. Если этого понять не хотите, то пусть будут вам судьей (слова) Книг. Давид ведь вопиет, говоря: «Пойте господу вся земля, пойте господу песнь новую»⁵. И снова: «Восклицайте господу, вся земля, пойте и возвеселитесь и воспойте»⁶. И в другом месте так: «Вся земля да поклонится и да поет тебе, пусть поют имени твоему, всевышний»⁷. И снова: «Хвалите бога все народы, похвалите его все люди»⁸. И: «Всякое дыхание да хвалит господу»⁹. В евангелии же (Иоанн) говорит: «сколько их приняло (его), дал им власть быть детьми божьими»¹⁰. И снова тот же: «Не об этих только прошу, но и о уверовавших в меня по слову их, да будет все едино, как и ты, отец, — во мне, а я — в тебе»¹¹. Матфей ведь сказал: «Дана мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите и научите все народы, крестя их во имя отца, и сына, и святого духа и уча их хранить все, что заповедал вам, и вот я с вами во все дни до скончания века. Аминь»¹². И Марк также говорит: «Идите по всему миру и проповедуйте евангелие всей твари. Кто уверует и крестится, спасен будет, а кто не уверует, осужден будет. А для тех кто уверует, придут такие знамения: именем моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками»¹³. Говорит также и о вас: «Горе вам, книжники, фарисеи, лицемеры, что затворяете перед людьми царство небесное, ибо вы (сами) не входите и хотящих войти непускаете»¹⁴. И снова: «Горе вам, книжники, что взяли (себе) ключ к познанию. Сами не входите и хотящим войти возбраняете»¹⁵. Коринфянам же Павел сказал¹⁶: «Желаю, чтобы все говорили языками, еще лучше, чтобы пророчествовали; ибо пророчествующий выше того, кто говорит языками, разве он притом будет и изъяснять, чтобы церковь получила назидание. Теперь же, братья, если прииду к вам, говоря на языках, какую вам пользу принесу, если не буду говорить вам или открытием, или познанием, или пророчеством, или учением?

И бездушные (вещи), издающие звук, будь то свирель или гусли, если не производят различных звуков, то как распознать что пищит, что гудит? Ибо если неясный звук издаст труба, кто станет готовиться к сражению? Так, вы, если издадите языком непонятные слова, как станет понятным то, что говорите? Ибо будете, как говорящие на воздух. Ведь столько видов звуков во всем мире, и ни один из них не безгласен. Ведь если не знаю силы гласа, то буду для того, кто со мной говорит, чужестранцем, и он для меня будет чужестранцем. Так и вы, потому что вы ревнуете

о духовном, просите, чтобы было оно у вас в избытке для созидания церкви (вашей). А потому говорящий на (незнакомом) языке пусть молится о (даре) истолкования. Ибо когда молюсь на (незнакомом) языке, то дух мой молится, а разум мой остается бесплодным. Так что же? Помолюсь духом, помолюсь и разумом, пою духом, пою же и разумом. Если благословишь (только) в духе, как тот, кто занимает место незнающего, скажет после твоей хвалы — аминь, ведь он не знает, что ты говоришь. Ты ведь хорошо хвалишь (бога), а другой не укрепляется (в вере). Хвалю бога, что больше всех вас говорю языками, но в церкви хочу (лучше) сказать пять слов своим разумом, чтобы иных научить, чем множество слов на (незнакомом) языке. Братья, не будьте дети разумом, но будьте на злое младенцами, по разуму же совершенными. В законе же, знаете, написано: „Иными языками и иными устами будут говорить людям этим, но и так не послушают меня“, — говорит господь. Потому языки — знамение [не для верных, а для] неверных, а пророчество — не для неверных, а для верующих. Если сойдется вся церковь вместе и все станут говорить (незнакомыми) языками и войдет незнающий или неверный, не скажет ли, что зло творите? Если же все пророчествуют и войдет иной неверный или незнающий, то он обличается перед всеми, испытывается всеми и тайны сердца его станут открыты, и так падет он ниц и поклонится богу, поведая, что во истину есть в вас бог. Так что же, братья? Когда сходитесь, у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть откровение, есть язык, есть истолкование — все это пусть будет к созиданию. Если кто говорит на (незнакомом) языке, то пусть говорят по два или самое большее по три и постепенно, а один [пусть] объясняет. Если же не будет толкователя, то пусть молчит в церкви, говорит с собою и с богом.

Пророки же пусть говорят (по) два и (по) три, а другие пусть толкуют. Если иному из сидящих будет откровение, то первый пусть молчит. Ибо могут по одному все пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение. И все *духи пророческие* пророкам повинуются ибо [бог] не есть бог неустройства, но мира. Это — заповедь господня. А кто не понимает [пусть не понимает]. А потому, братья, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, и не запрещайте говорить языками. Все же благоверно и по чину пусть будет». И снова говорит: «И каждый язык пусть возгласит, что господь — Иисус Христос во славу бога отца»¹⁷. Аминь».

И этими словами и многими иными посрамил их и оставил. XVII. Когда узнал о нем римский папа, послал за ним¹. А когда дошел он до Рима, вышел сам апостолик² Адриан³ навстречу ему со всеми горожанами, неся свечи, ибо узнали, что несет мощи святого Климента, мученика и папы римского. И тогда бог начал творить чудеса, расслабленный человек здесь исцелился, а иные многие избавились от разных недугов. Так же и пленники, призвав святого Климента, избавились от пленивших их. Папа же, приняв славянские книги, освятил и положил их в церкви святой

Марии, что называется Фатне⁴. Пели же над ними литургию. И затем повелел папа двум епископам, Формозе⁵ и Гаудериху⁶, посвятить учеников славянских⁷. И когда посвящали их, тогда пели (они) литургию в церкви святого Петра⁸ на славянском языке, а на другой день пели в церкви святой Петрониллы⁹ и в третий день пели в церкви святого Андрея¹⁰, а потом еще у великого учителя народов, Павла апостола, в церкви¹¹ в ночи пели святую литургию по-славянски над святым гробом, имея себе в помощь Арсения епископа, одного из семи епископов¹², и Анастасия библиотекаря¹³. Философ же со своими учениками непрестанно за это достойную хвалу воздавал богу¹⁴.

Римляне же непрестанно приходили к нему¹⁵, спрашивая его обо всем, и двойное, и тройное объяснение принимали от него. Еврей же некий также приходил и спорил с ним, и сказал ему однажды: «По расчету лет не пришел еще Христос, о котором говорят книги и пророки, что родится от девы»¹⁶. Философ же, рассчитав ему все годы от Адама по поколениям, показал ему со всей тонкостью, что (уже) пришел, и сколько лет прошло с того времени до этой поры, и, научив его, отпустил.

XVIII. Постигли же его муки, и начал болеть. И когда уже много дней переносил свой тяжелый недуг, увидел однажды явление божье, и начал петь так: «О сказавших мне: войдем в дом господень, возвеселился дух мой и сердце обрадовалось»¹. И облекся в честные свои ризы и пребыл так весь день, радуясь и говоря: «Теперь я не слуга ни цесарю², ни кому другому на земле, только богу вседержителю. [Не был] и был и буду во веки³. Аминь»⁴. На следующий же день облекся в святой иноческий образ и, приняв свет к свету, дал себе имя: Кирилл⁵. И в этом образе пробыл пятьдесят дней⁶.

И когда приблизился час его, приняв мир, перенестись в жизнь вечную, поднял к богу руки свои и сотворил молитву со слезами, говоря так: «Господи боже мой, ты что сотворил ангельские все чины и бесплотные силы, и развернул небо, и заложил землю, и все сущее привел из небытия в бытие, ты, что всегда и везде выслушивал творящих волю твою, боящихся тебя и хранящих заповеди твои, внемли моей молитве и сохрани верное твоё стадо, к которому ты приставил меня, неспособного и недостойного раба твоего. Ты, что спасаешь всех от всякой безбожной и языческой злобы и от всякого языка еретического, многоречивого и злословного, злословящего против тебя, погуби триязычную ересь и дай своей церкви вырасти множеством (людей) и, совокупив всех в единодушии, создай (из них) людей совершенных, единых в мысли о истинной вере твоей и правом исповедании. Вдохни же в сердца их слово твоего учения. Ведь твой это дар, что ты принял для проповеди евангелия Христа твоего нас, недостойных, готовых на добрые дела и творящих угодное тебе. Тех, что ты мне дал, как твоих тебе предаю. Направляй их сильной десницей твоей, покрой покровом крыльев твоих⁷, и пусть все хвалят и славят имя твое, отца и сына и святого духа во веки. Аминь».

И поцеловав всех святым поцелуем сказал: «Благословен бог наш, что не отдал нас, как добычу, зубам невидимых врагов наших, но разрушилась сеть их, и избавил нас от погибели»⁸.

И так почил в госпoде, а было ему сорок два года, в четырнадцатый день месяца февраля, в индикт 2, в лето от сотворения всего мира 6377⁹.

Повелел же апостолик всем грекам, которые были в Риме, и также римлянам всем, собравшись, со свечами петь над ним, и такие похороны сделать ему, как делают самому папе. Так и сделали. Мефодий же, брат его, просил апостолика, говоря: «Мать взяла с нас клятву, чтобы того из нас¹⁰, кто первый на (божий) суд пойдет¹⁰, перенес брат в свой монастырь¹¹ и там его похоронил». Повелел же папа положить его в раку и забить ее гвоздями железными¹², и так держал его семь дней, пока готовились в дорогу. Сказали же апостолику римские епископы¹³: «Поскольку бог, хотя ходил он по многим землям, сюда его привел и здесь душу его взял, здесь подобает ему лежать, как честному мужу». Сказал же апостолик: «Так за святость его и любовь погребу его в моем гробе, в церкви святого апостола Петра, нарушив римский обычай». Отвечал же брат его: «Если уж меня не послушали и не дали мне его, если (будет) вам угодно, пусть будет положен в церкви святого Климента¹⁴, с которым сюда пришел».

Повелел же апостолик сделать так, и когда собрались снова епископы все, и чернецы, и все люди, чтобы с почестью проводить его, и хотели положить его (в могилу), сказали епископы: «Выньте гвозди из раки, посмотрим, цел ли он и не взята ли (какая-нибудь часть) его». И много трудились, и не могли по божьей воле вынуть гвозди из раки. И так с ракою положили его в гроб, по правой стороне от алтаря в церкви святого Климента¹⁵, где начали тогда происходить многие чудеса. Увидев это, римляне стали еще больше почитать святость его¹⁶, и, написав икону его над гробом¹⁷, стали жечь (лампаду) над ним день и ночь, хваля бога, прославляющего так тех, кто славит его, ибо ему и слава, и честь во веки. Аминь.

ЖИТИЕ МЕФОДИЯ (текст)

В настоящее время известны 15 списков Жития Мефодия XII—начала XVIII в.* В основу перевода положен самый старейший список Жития в сборнике конца XII в. (Отдел рукописей Государственного Исторического музея. Синодальное собр., № 1063)**. Исправления при переводе вносились лишь в случаях очевидной порчи текста рукописи или явного искажения смысла из-за пропуска***. В тексте эти исправления выделяются курсивом. Вставки, внесенные в перевод на основе других списков, даются в квадратных скобках. Вставок и исправлений здесь немного, так как различия между списками очень немногочисленны. Пояснительные слова, внесенные переводчиком, даются в круглых скобках.

ЖИТИЕ МЕФОДИЯ МЕСЯЦА АПРЕЛЯ В 6 ДЕНЬ ПАМЯТЬ И ЖИТИЕ ОТЦА НАШЕГО И УЧИТЕЛЯ МЕФОДИЯ, АРХИЕПИСКОПА МОРАВСКОГО

Господи благослови, отче

I.¹ Бог благой и всемогущий, что сотворил из небытия к бытию все видимое и невидимое и украсил всякой красотой, о которой если кто станет размышлять, то думая понемногу по части может уразуметь и познать того, кто сотворил такие многие и дивные создания. (Ибо) по величию и красоте созданий размышлением познается создатель их², о котором поют ангелы трисвятые гласом и (которого мы) все правоверные славим в святой Троице, то есть в отце, сыне и духе святом, что значит в трех ипостасях, которые можно назвать тремя лицами, но в едином божестве. Ведь прежде всякого часа, времени и года, сверх всякого разума и неплотских (сил) понимания отец сам родил сына,

* Перечень списков см.: Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973, т. 3, с. 164—168.

** Изд.: Успенский сборник XII—XIII вв. М.: Наука, 1971, с. 188—198.

*** При этом были использованы варианты издания П. А. Лаврова и текстологический комментарий Х. Кодова.

как говорит Премудрость: «Прежде всех холмов рождает меня»³. И в евангелии говорит само божье слово пречистыми устами, воплотившись в последние времена ради нашего спасения: «Я в отце и отец во мне»⁴. От того же отца и святой дух исходит, как сказал сам сын божьим гласом: «Дух истинный, который от отца исходит»⁵.

Этот бог создал всякую тварь, как говорит Давид: «Словом господним утвердились небеса и от дуновения уст его вся сила их. Ибо он сказал, и стали, он повелел, и создались»⁶.

⁷Прежде всех сотворил человека, взяв прах от земли, а от себя вдохнув животворным дуновением душу. А когда дал ему понимание слов и свободу воли, ввел его в рай, установив ему для испытания заповедь, чтобы, если сохранит ее, остался бессмертным, если же нарушит, умер смертью по своей воле, а не по божьему велению.

Когда же дьявол увидел, что человеку оказана такая честь и предназначено ему то место, с которого он пал из-за своей гордыни, сделал так, что он нарушил заповедь. И (бог) из рая изгнал человека и присудил к смерти. И с того времени начал дьявол соблазнять многими кознями человеческий род, но бог в своей великой любви и милосердии не оставил до конца человека, но на каждый год и каждое время избрал мужа и показал людям дела их и подвиг, чтобы все, уподобляясь им, побуждались к добру.

Таков был Енос, что с надеждой первым стал призывать имя господне. А потом Енох, угодив богу, был перенесен (на небо). И был найден Ной праведным в роде своем (и) потопа избежал в ковчеге, чтобы снова наполнилась земля (живыми) тварями божьими и украсилась. Авраам после разделения языков, когда все впали в заблуждение, бога познал и назван был другом (божьем) и принял обещание: благословенны будут все народы, (происходящие) от семени твоего. Исаак по подобию Христа был возведен на гору (для принесения) в жертву. Иаков уничтожил идолы тестя и видел лестницу от земли до небес, по которой восходили и нисходили ангелы божьи, а при благословении сыновей своих пророчествовал о Христе. Иосиф прокормил людей в Египте, показав себя (человеком) божьим. О Иове овситидинском Книги говорят, что был праведен, справедлив и непорочен: был подвергнут испытанию, претерпел его и благословен был богом. Моисей с Аароном среди иереев божьих был наречен богом фараона; и подверг мучениям Египет и вывел (оттуда) божьих людей, идя днем за светлым облаком, а ночью за огненным столпом, и разделил море, и (они) прошли по суше, а египтян потопил, а в пустыне безводной напоил людей водой и насытил хлебом ангельским и птицами; и после того как говорил с богом лицом к лицу, как может человек говорить с богом, дал людям закон, написанный перстом божьим. Иисус Навин разделил между божьими людьми землю после войны с врагами. Судьи также одержали много побед, получив милость от бога. Самуил поставил и помазал цесаря по слову господню. Давид кротостью был

(истинным) пастырем народа и научил его песням божьим. Соломон, наделенный от бога мудростью больше всех людей, много добрых поучений создал с притчами, хоть сам не (во всем) следовал им. Илья голодом обличил людскую злобу, и мертвого отрока воскресил и словом снес с неба огонь, спалил многих и жертвы сжег чудесным огнем и нечестивых священников перебил и взшел на небо на колеснице огненной и конях, дав ученику двойной дух. Елисей, взяв (его) милоть, вдвое больше чудес сотворил. Остальные пророки, каждый в свое время, о чудесных делах, которые произойдут, пророчествовали. После них великий Иоанн посредник между Ветхим и Новым заветом, стал креститель и свидетель Христа и проповедник живым и мертвым.

Святые апостолы Петр и Павел с остальными учениками Христа, пройдя по всему миру, как молния осветили всю землю. После них мученики кровью своею смыли скверну, а преемники святых апостолов, окрестив цесаря, многими подвигами и трудами сокрушили язычество.⁸ Многочтимый Сильвестр с тремястами и восемнадцатью отцами, взяв себе в помощь великого цесаря Константина и собор первый собрав в Никее, Ария победил и проклял его и ересь его, что он воздвигал на святую Троицу, как некогда Авраам с тремястами и восемнадцатью отроками побил царей и принял благословение и хлеб и вино от Мельхиседека, царя салимского, ибо он был священник бога всевышнего. Дамас же и Григорий Богослов со ста пятьюдесятью отцами и с великим цесарем Феодосием в Царьграде подтвердили святой символ (веры), (что начинается словами): верую в единого бога, и отсекали (от тела церкви) Македония, и прокляли его и хулу его, что говорил против святого духа. Целестин и Кирилл с двумястами отцами и с вторым цесарем (Феодосием)⁹ в Ефесе сокрушили Нестория со всеми заблуждениями, что говорил он против Христа. Лев и Анатолий с правоверным цесарем Маркианом с шестьюстами и тридцатью отцами проклял в Халкедоне безумство и заблуждения Евтихия. Вигилий с богоугодным Юстин(иан)ом¹⁰ и со ста пятьюдесятью пятью отцами, собрав V собор, (где какое заблуждение укрылось,) изыскав, прокляли¹¹. Агафон, апостольский папа с двумястами и семьюдесятью отцами и с достойным цесарем Константином, когда на шестом соборе поднялись многие волнения, изгнав, прокляли со всеми мятежниками¹² именно Феодора Фаранского, Сергия и Пирра, Кира Александрийского, Гонория Римского, Макария Антиохийского и прочих приспешников их, а христианскую веру, поставив на истине, утвердили.

II. После же их всех бог милостивый, что хочет, чтобы каждый человек спасен был и достиг познания истины¹, в наше время ради народа нашего, о котором никто и никогда не заботился², подвиг на доброе дело нашего учителя, блаженного Мефодия. Если сравним его по всем его добродетелям и подвигам с каждым из угодников этих, то не постыдимся, ибо одним он равен был, других немного меньше, а иных больше, тех, кто просла-

вился словом, превосходил делами, а тех, кто прославился делами, превосходил словом. Всем им уподобившись, стал воплощением всех их достоинств³: ⁴страха божьего, соблюдения заповедей, чистоты плоти, прилежания в молитвах и святости, слова сильного и кроткого, сильного для противников и кроткого для принимающих поучение; ярости и тихости, милости и любви, страсти и терпения; он стал всем для всех, чтобы всех привлечь⁴.

Был же он с обеих сторон не из худого рода, но доброго и честного, известного сначала богу, и цесарю, и всей Солунской земле⁵, что показывал и внешний его облик. Поэтому и первые (вельможи)⁶, что любили его с детства, беседовали с ним, как с равным, пока цесарь, [узнав] о быстроте (ума) его, дал ему править славянским княжеством⁷, скажу я, как будто предвидел; что пошлет его к славянам как учителя и первого архиепископа, чтобы научился всем славянским обычаям и понемногу к ним привык.

III. Когда же провел в том княжении много лет¹ и увидел многие беспорядочные волнения этой жизни, сменил стремление к земной тьме на мысли о небе², ибо не хотел (своей) благородной души смутить тем, что не остается навеки², и, найдя удобное время, избавился от княжества³ и пошел на Олимп⁴, где живут святые отцы, постригся и облекся в черные ризы⁵. И повиновался с покорностью, и исполнял все правила монашеской жизни, отдаваясь (чтению) книг.

IV. Настало же время такое, и послал цесарь за Философом, братом его, (чтобы пошел) к хазарам¹ и чтобы взял его к себе в помощь. Были же там евреи, что сильно хулили христианскую веру. Он же сказал, что готов умереть за христианскую веру, и не ослушался, а пошел и служил как раб меньшему брату, повинаясь ему. Он молитвою, а Философ словами взяли над теми верх и посрамили их.

Когда цесарь и патриарх² увидели подвиг его столь пригодный для божьего пути, уговаривали его, чтобы посвятить в архиепископы на почетное место, где есть нужда в таком муже. А когда же не захотел, (все же) принудили его и поставили его игуменом в монастыре, который называется Полихрон³, а доход его — 24 меры⁴ золота, а отцов в нем больше 70.

V. Случилось же в те дни, что Ростислав, князь славянский, со Святополком¹ послали из Моравии к цесарю Михаилу, говоря так²: «Мы божьею милостью здоровы, и пришли к нам учителя многие от итальянцев, и от греков, и от немцев³, и учат нас по-разному, а мы, славяне, люди простые, и нет у нас (никого), кто бы нас наставил истине и дал нам знание. Так, добрый владыка⁴, пошли такого мужа, который нас наставит всякой правде»⁵. Тогда цесарь Михаил сказал философу Константину: «Слышишь ли, Философ, эту речь? Никто другой сделать этого не сможет, кроме тебя. Вот даю тебе дары многие⁶ и иди, взяв

(с собой) брата своего игумена Мефодия. Вы ведь солуняне, а солуняне все чисто говорят по-славянски⁷».

Тогда не смели отказаться ни перед богом, ни перед цесарем по слову святого апостола Петра, как сказал: Бога бойтесь, цесаря чтите⁸. Но выслушав об этом вели[ком] деле, предались молитве и с иными, кто были таких же мыслей, как и они. И здесь явил бог Философу славянское письмо. И тот, быстро создав письмена и составив (из них) беседу (евангельскую), отправился в Моравию, взяв (с собой) Мефодия. И начал он снова, с покорностью, повинуюсь, служить Философу и учить (вместе) с ним. И когда минуло три года⁹, возвратились из Моравии¹⁰, учеников научив.

VI. Когда узнал о таких мужах апостолик Николай, послал за ними, ибо хотел их видеть, как ангелов божьих¹, (и) освятил учение их², положив славянское евангелие на алтаре (собора) святого Петра Апостола³. И посвятил в попы блаженного Мефодия⁴.

Было же много неких людей, что поносили славянские книги, говоря, что не подобает никакому народу иметь букв своих, кроме евреев, греков, и латинян, по надписи Пилата, которую (он) написал на кресте господнем. Апостолик (же) проклял их, назвав пилатниками и триязычниками, а одному епископу, который был болен тем же недугом, повелел посвятить из учеников славянских⁵ трех в попы, а 2 во чтецы⁶.

VII. Прошло много дней¹, и Философ, уходя на суд (божий), сказал Мефодию, брату своему: «² Вот, брат, были мы с тобой парой в одной упряжке и пахали одну (и ту же) борозду, и я на поле падаю, окончив день свой². Ты же очень возлюбил гору³, но не смей ради горы оставить учительство свое, ибо чем иным можешь ты лучше достичь спасения?»⁴.

VIII. Коцел же послал к апостолику с просьбой, чтобы к нему отпустил блаженного Мефодия, учителя нашего. И сказал апостолик: «Не тебе одному только, но всем тем землям славянским, посылаю его учителем от бога и от святого апостола Петра, первого наместника (Христа на земле) и держателя ключей от царства небесного»¹. И послал его, написав такое послание²: «Адриан, епископ и раб божий³, — Ростиславу и Святополку и Коцелу⁴. Слава в вышних богу и на земле мир, и в человеках благоволение⁵. Услыхали мы о вас духовную (радость)⁶, которой мы страстно ждали с желанием и молитвой ради вашего спасения⁷, как подвиг господь сердца ваши искать его и показал вам, что не только верой, но и благими делами подобает служить богу; ибо⁸ вера без дел мертва⁸, и отпадают те, кто воображают, что знают бога, а делами отрекаются от него⁹. Ибо не только у этого святительского престола просили учителя¹⁰, но и у благоверного цесаря Михаила, чтобы послал к вам блаженного философа Константина с братом, пока мы не были готовы (помочь). Они же, узнав, что ваши земли находятся под властью апостольского престола, не сделали ничего противного канонам,

но пришли к нам и принесли с собой мощи святого Климента.

¹¹ Мы же, ощутив тройную радость, замыслили, испытав, послать в земли ваши, посвятив его вместе с его учениками, Мефодия, сына нашего, мужа совершенного разума и правоверного ¹¹, ¹² чтобы учил вас, как вы просили, излагая на вашем языке книги ¹² и ¹³ исполняя (на нем) все церковные обряды, и со святой мессой, то есть службой, и с крещением, как начал (это уже) Константин милостью божьей и молитвами святого Климента. Если и кто иной сможет излагать достойно и правоверно, то да будет это свято и благословенно богом и нами и всей вселенской и апостольской церковью, чтобы легче обучились вы заповедям божьим. Этот же один сохраняйте обычай, чтобы во время мессы сначала читали евангелие и апостол по-латыни, а потом по-славянски. Да исполнится слово писания, что будут хвалить господя все народы ¹⁴ и другое: «И все станут говорить о величии божьем на разных языках, на которых даст им вещать святой дух» ^{15 13}.

Если же кто из собравшихся у вас ¹⁶ учителей, из тех, кто льстят слуху и от истины отвращают к заблуждениям ¹⁶, начнет, дерзнув, вносить к вам разлад, порицая книги на вашем языке, пусть будет отлучен не только от причастия, но и от церкви ¹⁷, пока не исправится ¹⁸. Ибо это — волки, а не овцы, и подобает по плодам их познавать их и оберегаться от них ¹⁹.

Вы же, чада возлюбленные, повинуйтесь учению божьему и не отрицайте церковного поучения, чтобы вы стали истинно поклоняющимися богу, отцу нашему небесному со всеми святыми. Аминь» ²⁰.

Принял же его Коцел с великою честью ²¹ и снова послал его к апостолику и (с ним) ²⁰ мужей из именитых людей, чтобы посвятил ему его на епископство в Паннонии на стол святого Андроника апостола, (одного) из семидесяти, как и стало ²².

IX. Потом же старый враг ¹, ненавистник добра и противник истины, возбудил против него сердце неприятеля моравского, короля ², со всеми епископами ³, (говорившими): «В нашем округе учишь» ⁴. Он же ответил: «Я сам, если бы знал, что он ваш, шел бы мимо, но он принадлежит святому Петру. По правде же, если вы из-за своей зависти и жадности преступаете старые границы, нарушая каноны и препятствуя учению божьему, то берегитесь, как бы стремясь костяным теменем (головы) пробить гору железную, не разлили свой мозг» ⁵. Сказали же ему, говоря с яростью: «Будет тебе худо» ⁶. Ответил он: «Истину говорю перед цесарями и не стыжусь ⁷, а вы творите надо мной свою волю, ведь не лучше я тех, кто во многих муках утратили жизнь за то, что говорили правду». И когда много слов было сказано и не смогли отвечать ему, сказал король сквозь губы: «Не утомляйте моего Мефодия, ведь он вспотел уже, как у печки». Сказал он: «Так, государь, встретили люди некогда потного философа и сказали ему: «Почему так потеешь?» А он отвечает: «С невеждами спорил» ⁸.

И поспорив об этих словах, разошлись, а его сослали в Швабию и держали там два с половиной года⁹.

X. (Весть об этом) дошла до апостолика. И когда о том узнал, послал на них клятву, чтобы все епископы короля не пели мессы, то есть службы, пока его держат¹. И так отпустили его, сказав Коцелу: «Если будет он у тебя, не избавишься от нас по доброму»². Но они не избегли суда святого Петра, ибо 4 из этих епископов умерли³.

Случилось же тогда, что мораване, убедившись, что немецкие попы, которые жили между ними, не хотели им добра, но строили козни против них, изгнали (их) всех⁴, а к апостолику послали: «Как раньше отцы наши приняли крещение от святого Петра⁵, то (и) нам дай Мефодия, архиепископа и учителя».

И сразу послал его апостолик⁶. И когда принял его князь Святополк со всеми мораванами⁷, поручил ему все церкви и духовных во всех градах⁸.

С этого же дня начало сильно расти учение божье, а духовные стали умножаться во всех градах, а язычники — верить в истинного бога, отрекаясь от своих заблуждений. Тем более и моравская страна начала расширять свои границы во все стороны и побеждать своих врагов, не терпя неудач⁹, как и (они) сами всегда рассказывают¹⁰.

XI. Был же у него и дар пророчества, ибо многие прорицания его сбывались, из них об одном или двух здесь скажем.

Очень сильный языческий князь, сидящий на Висле¹, поносил христиан и делал им вред. И, послав к нему, (Мефодий) сказал: «Сын, хорошо бы тебе креститься по своей воле на своей земле, чтобы не был ты крещен насильно в плену на чужой земле, (когда так будет), вспомнишь обо мне». Как и стало².

Однажды Святополк снова воевал с язычниками и не имел успеха³ и медлил, то, когда приближалась месса или служба святого Петра⁴, послал к нему, говоря: «Если мне обещаешь, что святой Петров день с воинами своими проведешь у меня (в церкви), то верую в бога, что вскоре предаст их тебе (в руки)». Как и стало⁵.

Некто из дружины⁶, очень богатый и советник (князя), женился на своей куме⁷, то есть ятрови⁸, и много наставлял, и учил, и утешал их, но не мог их развести⁹, ибо иные, выдавая себя за служителей божьих, втайне развращали и ласкали их ради их имущества, и совсем ютвели их от церкви¹⁰. И сказал: «Придет час, когда не смогут помочь им эти ласкатели, и станут они вспоминать слова мои, но нельзя (уже) будет ничего сделать». И внезапно, когда отступил от них бог, пришла на них напасть, нельзя было найти место их (успокоения), но как будто вихрь поднял их прах и рассеял¹¹.

(Случалось) и многое (другое) подобное этому, и он все это ясно толковал в притчах.

XII. Старый враг, ненавистник рода человеческого, не мог терпеть всего этого и воздвигнул против него некоторых, как

Дафана и Авирона против Моисея¹, одних — открыто, а других — тайно, (тех) которые хворают хиопаторской ересью² и возвращают к себе слабых с правого пути, говоря: «Папа дал власть нам, а этого велит вам изгнать (вместе с) его учением».

Когда же собрались все люди моравские, велели прочесть перед ними (папское) послание, чтобы все услышалию его изгнании.

Люди же, как есть у людей в обычае, все печалились и скорбели, что лишаются такого пастыря и учителя, кроме слабых, которых (эта) ложь привела в движение, как ветер — листья. Когда же прочли грамоты апостолика, нашли, что там написано: «Брат наш Мефодий свят и правоверен и апостольское дело делает, и в руках его от бога и престола апостольского все славянские земли, и кого он проклянет, да будет проклят, а кого он благословит, да будет благословен». И посрамленные рассеялись со стыдом, как туман³.

XIII. Но на этом не прекратилась их злоба, но сказали говоря: «Гневается на него цесарь, и если его схватит, не сохранит свою жизнь»¹.

Бог же милостивый, не желая, чтобы из-за этого хулили раба его, вложил в сердце цесарю, ибо сердце цесаря всегда пребывает в руках божьих², и послал цесарь грамоты к нему: «Честный отче, очень желаю тебя видеть. Так сделай милость и потрудись (прибыть) к нам, чтобы увидеть тебя, пока мы (еще) на этом свете, и молитву твою примем».

И когда сразу пришел он туда, принял его цесарь с великой честью и радостью³, и, учение его похвалив, удержал из учеников его попа и дьякона с книгами⁴. И все желания его исполнил, что он только хотел, и ни в чем ему не отказал, и, одарив и обласкав, проводил его снова со славою на его престол. Так же и патриарх⁵.

XIV. На всех же путях попадал он в многие напасти от дьявола: в пустынях от разбойников, на море от волн, (поднятых) ветром, на реках от внезапных смерчей, так что исполнилось на нем слово апостола: беды от разбойников, беды на реках, беды от лжебратьев, в трудах и подвигах, в частом бдении, в частом голоде и жажде и в иных печалях, о которых апостол упоминает¹.

XV. Потом же отверг все волнения (света) и возложил печаль свою на бога. Раньше же (еще), посадив из учеников своих двух попов скорописцев¹, перевел быстро и полностью все книги (библейские) кроме Маккавеев, с греческого языка на славянский², за шесть месяцев, начав от марта месяца и до двадцать шестого октября³. Окончив же достойную хвалу и славу воздал богу, который дал ему такую благодать и удачу. И вознес святой возношение тайное с клиросом своим, отпраздновав память святого Дмитрия⁴. Ведь только Псалтырь и Евангелие с апостолом и избранными службами церковными перевел сначала с Философом⁵. Тогда же и номоканон, что значит правило закона, и книги отцов перевел⁶.

XVI. Когда же пришел в дунайские края король венгерский¹, захотел увидеть его, и (хоть) некоторые говорили и предполагали, что не уйдет от него без мучения, пошел к нему; он же, как подобает владыке, принял его честно и славно и с веселием. И побеседовав с ним, как подобает таким мужам вести беседы, отпустил его, обласкав и поцеловав с дарами великими и сказал ему: «Всегда поминай меня, честный отче, в святых молитвах твоих».

XVII. И когда так устранил все обвинения со всех сторон и¹ затворил уста многоречивых^{1, 2} завершил течение (жизни) и сохранил веру, ожидая праведного венца^{2, 3} и потому что так угодил, богу, был возлюблен им³.

И стало приближаться время принять покой от страстей и награду за многие труды. И спросили его, говоря: «О ком думаешь, отче и учитель честный, из учеников твоих, кто бы был тебе преемником в учительстве твоём?» Показал же им на одного из самых известных учеников своих, по имени Горазд, говоря: «Вот из вашей земли свободный муж, хорошо знает латинские книги, правоверен. И будет то в согласии с божьей волей и вашей любовью, как и с моей»⁴.

Когда же на цветной неделе собрались все люди, он вошел в церковь (хоть) и был болен, молился о благословении цесаря и князя⁵, и духовных, и людей всех и сказал: «Стерегите меня, дети, до третьего дня». Так и стало. Когда на третий день стало светать, сказал еще: «В руки твои, господи, душу мою влагаю»⁶ и на руках иерейских почил в 3 день месяца апреля в 3 индикт в 6393 год от сотворения всего мира⁷.

Ученики же его, приготовив его к погребению и воздав ему достойную честь, отслужили службу церковную по-латыни, по-гречески и по-славянски и положили его в соборной церкви⁸ и приложился к отцам своим и патриархам, и пророкам, и апостолам, учителям, мученикам⁹.

Когда же собралось бесчисленное множество людей, проводили (его) со свечами, оплакивая доброго учителя и пастыря, мужчины и женщины, малые и великие, богатые и бедные, свободные и рабы, вдовы и сироты, иностранцы и местные, больные и здоровые — все (, оплакивая) того, что стал всем для всех, чтобы всех привлек¹⁰.

Ты же, святая и честная глава, в молитвах своих взгляни свыше на нас, стремящихся к тебе, избавь от всякой напасти учеников своих, учение распространяя, а ереси изгоняя, чтобы, прожив здесь достойно нашего звания, стали мы с тобой (как) твое стадо, по правую сторону Христа бога нашего, вечную жизнь принимая от него. Ибо ему и слава и честь во веки веков. Аминь¹¹.

СКАЗАНИЕ ЧЕРНОРИЗЦА ХРАБРА «О ПИСЬМЕНАХ»

Сказание черноризца Храбра известно в настоящее время в 73 списках XIV—XVIII вв.* Наиболее ранняя редакция памятника представлена двумя списками — Московским XV в. (ГБЛ, ф. 173, № 145) и Соловецким XVII в. (ГПБ, Соловецкое собр., № 913) — № 2, 44 по изд. К. М. Куева. Текст этих списков положен в основу перевода. На основании других списков восполнено несколько мелких пропусков (вставки даны в квадратных скобках), внесено несколько поправок в текст на основе изучения рукописной традиции памятника (поправки выделены курсивом) и исправлены ошибки в цифрах, возникшие при кирилловской транслитерации глаголического оригинала.

«¹ О ПИСЬМЕНАХ» ЧЕРНОРИЗЦА ХРАБРА ²

I. Ведь ¹ прежде славяне, когда были язычниками, не имели письмен ², но [читали] и гадали с помощью черт и резов ³.

II. Когда же крестились, то пытались записывать славянскую речь римскими и греческими письменами, без порядка ¹. Но как можно хорошо написать греческими буквами: «бог» или «живот», или «сло», или «црькы» или «чаание», или широта», или «юдъ» или «ѣд», или «юность», или «Азык» и иные подобные этим (слова) ². И так было многие годы.

III. ¹Потом же бог человеколюбец, который правит всем и не оставляет и человеческого рода без знания, но всех приводит к познанию и спасению, помиловал род славянский и послал им святого Константина Философа, названного (в пострижении) Кириллом, мужа праведного и истинного ¹. И создал (он) для них тридцать письмен и восемь ², одни по образцу греческих письмен, другие же в соответствии со славянской речью ³.

С первой (буквы) начал, как в греческой (азбуке): они ведь (начинают) с «альфы», а он с «аз». И так обе начинаются с «аз». И как те создали (азбуку), подражая еврейским письменам, так

* Все тексты, расположенные в хронологическом порядке, изданы в кн.: Куев К. М. Черноризец Храбр. София, 1967.

и он греческим⁴. У евреев же первая буква «алеф», что значит «учение»⁵. И когда приводят ребенка (для обучения), говорят [ему]: учишь⁵, а это — «алеф». И греки, подражая этому, сказали «альфа». И так был приспособлен оборот еврейской речи к греческому языку, так что ребенку вместо «учения» говорят «Ищи». «Ищи» ведь говорится по-гречески «Альфа». И это, следуя за ними, святой Кирилл создал первую букву «аз».⁶ Но потому что «аз» было первой буквой данной от бога роду славянскому, чтобы открыть для знания учащих буквы уста, возглашается она широко раздвигая губы, а другие буквы возглашаются и произносятся с малым раздвиганием губ⁶.

IV. Это же — письма славянские, и так их надлежит писать и выговаривать: а, б, в *даже и до* А¹. ²Из них же 24 подобны греческим письмам, а это — а, в, г, д, е, з, и, і, к, л, м, н, о, п, р, с, т, оу, ф, х, ѱ³, и, Пѣ, хлѣ, тѣ³, а Іѣ⁴ (соответствуют) славянской речи и это — б, ж, с, л⁵, ц, ч, ш⁶, ѣ, шы, ѿ, ѣ, ж⁶, ю, А².

V. Другие же говорят: «Зачем создал тридцать восемь письмен, можно и меньшим (числом письмен) писать, как греки двадцатью четырьмя (буквами) пишут». А не знают (точно), сколькими (знаками) пишут греки¹. Есть ведь у них двадцать четыре буквы, но письмо их не полно с этими буквами и добавили 11 [двогласных] и цифры три — «шесть», «девятисто» и «девятьсот»² и собирается их всех 30 и восемь. Подобно тому и по тому образцу создал святой Кирилл 30 письмен и восемь³.

VI. Другие же говорят: Зачем нужны славянские письма? Ведь не создал их ни бог, ни апостолы¹, и не существуют они искони, как еврейские и римские и греческие, что существуют изначально и угодны богу. А другие судят, что письма сотворил (сам) бог. И сами не знают, что говорят, окаянные, будто бы бог повелел, чтобы [книги] были лишь на трех языках, как написано в Евангелии: «и была написана надпись по-еврейски, по-римски и по-гречески»², а по-славянски там не было (написано), а потому и славянские письма не от бога³.

Что поведаем или что скажем таким безумцам? Все же скажем от святого Писания, как научились, что все по порядку исходит от бога, а не единожды. Вначале не создал бог ни еврейского языка, ни римского, ни греческого, но сирийский, на котором говорил и Адам⁴, (а потом) от Адама до потопа и от потопа (до того времени), когда бог разделил языки при строительстве башни (Вавилонской), как написано (в Писании)⁵. И когда были разделены языки, то как разделены были языки, так же разделены были между разными народами⁶ нравы и обычаи, уставы и законы и знания: египтянам (досталось) землемерие, а персам, халдеям и ассирийцам — звездочетство, волхование, врачевание, чары и все знание человеческое, евреям же — святые книги, в которых написано, как бог сотворил небо и землю, и все, что на ней, и человека, и все по порядку, как написано (в Писании), а грекам — грамматика, риторика, философия⁷.

VII.¹ Но перед этим не было у греков (особых) письмен [для своего языка], но записывали свою речь финикийскими письменами. И так было много лет. Потом же пришел Паламед и, начиная с «альфы» и «беты», нашел для греков лишь шестнадцать букв. Кадм из Милета прибавил к ним еще три буквы. И так в течение многих лет писали девятнадцатью буквами. И потом Симонид нашел и добавил две буквы, а Эпихарм толкователь нашел (еще) три буквы, и собралось их 24¹. Через много лет Дионисий Грамматик нашел шесть двогласных, а потом другой — пять, а иной (еще) три цифры².

И так многие за много лет едва собрали 30 и 8 письмен. Потом же, когда прошли многие годы, по божьему повелению нашлось 70 мужей, которые перевели (Писание) с еврейского языка на греческий³. А для славян один святой Константин, (в пострижении) названный Кириллом, и письмена создал, и книги перевел за немногие годы: а они — многие и за много лет: семь их создало письмена, а семьдесят — перевод. И потому (еще) славянские письмена более святы и [более достойны почитания], ибо создал их святой муж, а греческие — язычники эллины.

VIII. Если же кто скажет, что дело его несовершенно, ибо и теперь (его) еще доделывают¹, то на эти речи такой ответ: так и греческие (работы) много раз доделывали Аквила и Симмах и потом иные многие². Ибо легче после доделывать, чем сначала создать.

IX. Ведь если спросишь книжников греческих, говоря: кто создал вам письмена или книги перевел и в какое время, то мало кто среди них (это) знает. Если же спросишь славянских книжников, кто вам письмена создал или книги перевел, то все знают и, отвечая, говорят: святой Константин Философ, названный Кириллом, он и письмена создал, и книги перевел, и Мефодий, брат его. Ведь еще живы те, кто их видели¹. И если спросишь в какое время, то знают и скажут, что во времена Михаила, цесаря греческого, и Бориса, князя болгарского, и Ростислава, князя моравского, и Коцела, князя блатенского, в лето же от создания мира 63[6]3².

X. Есть же и другие ответы, как скажем в ином месте, а ныне нет времени. Такое знание, братья, дал бог славянам, а ему слава и честь и власть ныне и присно и во веки веков. Аминь.

КОММЕНТАРИИ К ЖИТИЮ КОНСТАНТИНА

Глава I

¹ Глава I ЖК представляет собой обычный для византийских житий свя-тых пролог, где обосновывается необходимость создания жития с религиоз-ной точки зрения: чтобы тот, кто узнал о жизни святого, мог уподобиться ему. Особенность данного пролога составляет отсутствие обычных для сочи-нений такого типа авторских признаний относительно трудности темы и не-способности ею овладеть или об особых причинах, побудивших автора писать свой труд.

² Начальная фраза представляет монтаж цитат, взятых из разных мест Библии (Иоиль. 2.13; Первое послание к Тимофею. 2.4; Иезекииль. 33.11), от себя автором добавлены слова «желая покаяния человеческого».

³ Иоанн. 10.27.

⁴ Первое послание к Коринфянам. 11.1.

Глава II

¹ Солунь — Фессалоника, современные Салоники — город на побережье Эгейского моря, в IX в. один из главных городов Византийской империи.

² Это сообщение ЖК имеет важное значение для определения соци-ального положения героя. Византийская империя в IX—X вв. делилась на военно-административные округа — «фемы», во главе которых стояли стра-тиги. Одной из таких «фем», созданных в IX в., была «фема» Фессалоники. Источники IX—X вв. дают следующую иерархию военных властей «фемы»: стратиг — турмарх — друнгарий — комит. Комиты были командирами совсем небольших военных отрядов, а друнгарии стояли во главе более крупных еди-ниц — «друнгов», которые «на бумаге» могли насчитывать до 1 тыс. человек, но в действительности были гораздо меньше. Друнгарий, как и указывается в Житии, действительно подчинялся стратигу, но отнюдь не непосредственно. В перечне византийских «рангов», в так называемом «Тактиконе Успенского» из 210 рангов друнгарии стоят на 198-м месте, а стратиг Фессалоники — на 23-м. Все это позволяет характеризовать Льва как военного, занимавшего должность среднего значения в провинциальных войсках. Подробнее об этом см.: *Sevčenko J. On the social background of Cyril and Methodius. — In: Studia palaeoslovenica. Praha, 1971.*

В Проложном Житии Кирилла греческий термин «друнгарий» заменен славянским «сотник». См.: *Magnae Moraviae Fontes Historici* (далее: MMFH). Врно, 1967, II, s. 240.

³ Иов — легендарный библейский праведник. Указанным сообщением огра-ничивается круг сведений о родителях Константина и Мефодия в древней-шем слое памятников кирилло-мефодиевской традиции: те же сведения сооб-щает такой ранний памятник, как Похвальное слово Кириллу и Мефодию (MMFH, II, s. 168), они же повторены в Проложном Житии Кирилла (Ibid., s. 240). Два важных дополнения к сведениям ЖК дает так называемое «У-спение Кирилла», где указывается, что Константин «родом съ блъгаринъ», при-ведено имя его матери — Мария (MMFH, II, s. 245). Второе из этих до-полнений встречается и в некоторых рукописях Проложного Жития Мефодия (Ibid., s. 243).

Ряд болгарских исследователей считает сведения Успения достоверными, рассматривая их как веский довод в пользу славянского происхождения Кон-стантина и Мефодия (см., например: *Георгиев Е. Кирил и Методий истината*

за создатели на българската и славянска писменост. София, 1969, с. 100). Достоверность этого свидетельства вызывает, однако, серьезные сомнения. Прежде всего Успение — сравнительно поздний памятник. Фраза этого памятника, что Кирилл обучал «римлян» «православной вере» (ММФН, II, с. 250—251), говорит за то, что он возник уже после разделения церквей в 1054 г., а пожелания в его концовке «да оутвърдитъ господь бог вса цесарства православныхъ хрстианъ» (Ibid., с. 251) позволяют отнести его к еще более позднему времени, когда рядом с Византией появилось другое православное «цесарство» — Болгария. Еще более важно, что наряду с указанными сведениями в Успении имеются дополнения к сведениям ЖК, проверка которых показывает их недостоверность. Так, в отличие от ЖК, где говорится, что Константин учился с самим императором (III), в Успении указывается, что он учился с сыном сестры императора (ММФН, II, с. 246), но у сестер Михаила, заключенных после захвата им власти в монастырь, не было детей. При описании путешествия Константина в Хазарию вместо сообщения ЖК о крещении Константином 200 хазар читается сообщение о крещении кагана с 200 вельможами (ММФН, II, с. 248), однако известно, что на протяжении всего IX в. иудаизм оставался господствующим вероисповеданием Хазарии. Можно привести и другие примеры того же рода. Все это не позволяет придавать свидетельству Успения серьезного значения. Подробнее о времени составления и особенностях памятника см.: Лавров П. А. Кирило та Методий в давньословянському письменстві. Київ: Изд-во АН УССР, 1928, с. 167—170.

Вместе с тем не являются серьезно обоснованными утверждения некоторых греческих исследователей, которые считают солунских братьев греками, ссылаясь на якобы весьма высокое положение их отца на лестнице социальной иерархии и указывая на такие поступки Константина, как, например, его утверждение в споре с арабами, что от нас [т. е. из Византии. — Б. Ф.] происходят все науки, или просьбу об освобождении пленных греков во время его путешествия в Хазарию (см., например: Tachiaos A. E. L'origine de Cyrille et de Méthode. Vérité et légende dans les sources slaves. — In: Cyrillomethodianum. Thessalonique, 1972—1973, II). Неправильность представлений об особо высоком статусе семьи братьев убедительно показана И. Шевченко (см. коммент. 2 к II главе ЖК). Что же касается указанных поступков Константина, то они легко объясняются «ромейским» патриотизмом, присущим представителям политической и культурной элиты византийского общества в целом независимо от их этнического происхождения.

При имеющемся состоянии источников вопрос об этническом происхождении Константина и Мефодия определенно решен быть не может. Таково же мнение и болгарского исследователя Х. Кодова, который последним обращался к данному вопросу. См.: Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973, т. 3, с. 142; обзор литературы вопроса о происхождении солунских братьев см.: Ševčenko J. On the social background..., с. 341—342.

⁴ Неоднократное упоминание в этом разделе числа «семь» и кратных ему для определения тех или иных событий в жизни героя или его родителей заставляет подозревать, что мы имеем дело не столько с реальными датами, сколько со стремлением агиографа использовать для временных измерений священное число «семь». В этой главе можно отметить и другие характерные для памятников агиографии мотивы, как отказ младенца от молока кормилицы или отказ родителей героя после его рождения от плотских сношений. См.: Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje (далее: SZ). Praha, 1963, с. 56.

⁵ Как указывается в XVIII главе Жития, Константин скончался 14 февраля 6377 г. от сотворения мира (т. е. 869 г. н. э. по сентябрьскому стилю или 870 г. — по мартовскому), 42 лет от роду. В соответствии с этим его рождение следует относить либо к концу 826 — началу 827 г., либо к концу 827 — началу 828 г.

⁶ Смерть друнгария Льва исходя из этого следовало бы датировать 840—841 гг., но числовые расчеты этого раздела, как уже указывалось выше, не внушают доверия. Ф. Дворник связывает смерть Льва с походом протоспафария Феоктиста против славян (см.: Dvornik F. Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933, p. 13—14), но дата похода,

как он сам признает, вызывает сомнения. К тому же в тексте Жития нет указаний на то, что смерть наступила в результате ранения.

⁷ Имеется в виду византийский император, считавшийся в Византии главой всех христиан на земле. Это место очень показательное для влияния византийских политических теорий на ту среду, в которой Житие возникло (см.: *Anastos M. The Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius.* — *Harvard Slavic Studies*, 1954, 2). Ф. Дворник приводит примеры их византийских источников IX в. об опеке императорской семьи над детьми умерших военачальников. См.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 37.

Глава III

¹ Эта глава имеет особое значение. Цель ее — показать, что герой с детства был предан лишь учению и отличался из ряда вон выходящей ученостью и мудростью, полученной им от бога.

² Рассказ о чудесном сне сложился под влиянием сочинений знаменитого церковного деятеля, теолога и писателя IV в. Григория из Назианза, которые, по-видимому, были излюбленным чтением и солунских братьев, и кружка их учеников (см. об этом во вступительной статье). Прежде всего следует указать его стихотворение «Θρήνος περὶ τῶν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς παθῶν», где Григорий описывает явление ему двух красавиц — Целомудрия и Мудрости, которые привели его к духовной жизни. В обоих текстах встречаем одну и ту же цитату из Притч Соломоновых — Скажи мудрости: «Ты сестра моя». Подробнее об этом см.: *Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriky Rehoře z Nazianzu* (далее: SZ a panegyriky). — *Listy filologické*, 1962, N 1, s. 104—105.

Вместе с тем, как указывал уже Ф. Дворник (*Les légendes...*, p. 21), налицо и существенные отличия между стихотворением Григория и рассказом Жития. В стихотворении отсутствует мотив выбора да еще из среды девушек города, собранных стратигом. В Житии «сон» Константина как бы приспособлен к условиям жизни IX в., когда распространенным явлением были так называемые «конкурсы красоты»: всех красивых девушек страны собирали в столицу, чтобы из них император или его наследник могли выбрать себе невесту (об этом обычая см.: *Hunger H. Die Schönheitskonkurrenz in Beltandros und Chryzantza und die Brautschau am byzantinischen Kaiserhof.* — *Byzantion*, 1965, N 1).

«Видение», каким по существу является сон Кирилла, происходит в привычной для читателей обстановке, благодаря чему они более убеждались в его реальности.

³ «Речь» родителей представляет собой мозаику цитат из книги Притчей Соломоновых и Премудрости Соломона.

⁴ Притчи. 6.20.

⁵ Притчи. 6.23.

⁶ Притчи 7.4.

⁷ Премудрость. 7.29.

⁸ Заключительные слова — краткое резюме суждений, повторяющихся в целом ряде мест книги Премудрость.

⁹ Описание книжных занятий Константина — «общее место», повторяющееся во многих памятниках агиографии этого времени. См.: *Vavřínek V. SZ a panegyriky...*, s. 105.

¹⁰ Евстафий Плакида — римский военачальник, который, согласно легенде, обратился в христианскую веру, когда во время охоты перед ним явился олень с крестом между рогами. Этот святой особенно почитался на Олимпе в Вифинии, где долгое время жили Кирилл и Мефодий. См.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 24.

¹¹ О Григории Богослове см. примеч. 2.

¹² Как показал Н. Трубеткой, в оригинале Жития мы имеем дело с попыткой дать стихотворный перевод написанного Константином стихотворения. Попытку реконструкции стихотворения см.: *Trubetzkoy N. Ein altkirchenslavisches Gedicht.* — *Zeitschrift für slavische Philologie*, 1934, N 11; *Якобсон Р. О.*

Стихотворные цитаты в моравской агиографии. — Slavistična revija, Ljubljana, 1957, X, s. 117.

¹³ Этот эпизод полностью соответствует реальной действительности. В условиях IX в. любознательный молодой человек мог получить в провинции лишь начальное образование. См.: *Lemerle P. Le premier humanisme byzantin. Paris, 1971, ch. IX.*

¹⁴ В подлиннике не совсем ясное выражение — «строитель царев». Имеется в виду логофет Феоктист, всесильный первый министр при дворе византийской императрицы Феодоры и малолетнего императора Михаила III в 40-х — начале 50-х годов IX в. (см.: *Малышевский И. Логофет Феоктист. — Труды Киевской духовной академии, 1887, № 2; Dvornik F. Les légendes... , p. 35, 37, 41—42*). Причины внимания этого вельможи к семье Константина остаются неизвестными.

¹⁵ Это утверждение Жития вызывает большие сомнения исследователей, так как Михаил III был значительно моложе Константина. К сожалению, неизвестно, когда именно родился император. Исследователи называют такие даты, как 836, 839 или 840 г., а в последнее время польский историк Т. Василевский предложил даже дату 832 г. (перечень различных точек зрения и изложение аргументации их сторонников см. в его статье: *Studia nad dziejami panowania cesarza Michała III, cz. I. — Przegląd historyczny, 1970, N 2*). Однако и в последнем случае Константин был бы на 5—6 лет старше императора, что делает совместное обучение маловероятным. Возможно, текст следует понимать таким образом, что Константин должен был помогать в обучении императору-ребенку. Более подробный анализ этого места см.: *Speck P. Die kaiserliche Universität von Konstantinopel. München, 1974, S. 17.*

¹⁶ Премудрость. 9.1—2.

¹⁷ Премудрость. 9.4.

¹⁸ Краткое резюме суждений: Премудрость. 9.10 и 9.19.

¹⁹ Псалтырь. 115.7; Премудрость. 9.5.

²⁰ По мнению болгарского исследователя И. С. Дуйчева, эта молитва представляет собой стихотворение, написанное самим Константином на основе библейских текстов. См.: *Dujcev I. Note sulla vita Constantini-Cyrilli. — In: Cyrillo-Methodiana. Köln; Graz, 1964, S. 73—76.*

Глава IV

¹ Имеется в виду Константинополь — столица Византийской империи.

² Вопрос о том, где учился Константин, является до настоящего времени предметом полемики. По мнению Ф. Дворника, Константин учился в восстановленном в середине IX в. Константинопольском университете (см.: *Dvornik F. Les légendes... , p. 36—41*), находившемся под патронатом государства столичном училище, где преподавался будущим государственным чиновникам курс «семи свободных искусств» (о Константинопольском университете см.: *Липиц Е. Э. Очерки истории византийского общества и культуры (VIII—первая половина IX века). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961, с. 344—345; Lemerle P. Le premier... , ch. IX; Speck P. Die kaiserliche Universität...). Это предположение вызвало возражения П. Лемерля, справедливо указавшего на то, что, по свидетельству «Продолжателя Феофана» и других более поздних хронистов, столичное училище, расположенное во дворце Магнавра, организовал кесарь Варда, преемник Феоктиста на посту первого министра (текст этих свидетельств см.: *Липиц Е. Э. Очерки... , с. 344—345*), в то время как рассказ Жития определенно относит обучение Константина наукам ко времени правления Феоктиста. По мнению Лемерля, Константин прошел курс обучения не в особом государственном училище, а в частном кружке ученых, работавшем в Константинополе под покровительством логофета (*Lemerle P. Le premier... , p. 159—160, 162—163, 165*).*

Наконец, по мнению П. Шпека, в Константинополе действовали одновременно два конкурирующих между собой кружка ученых: один — под патронатом Феоктиста, другой — под патронатом Варды, и Константин в разное время мог заниматься в каждом из них. См.: *Speck P. Die kaiserliche Universität... , S. 17—19.*

³ Лев — так называемый Лев Математик, крупнейший представитель византийского «просвещения» IX в., возобновивший в византийском обществе занятия точными науками и изучение античных текстов, ученый, добывающий средства на жизнь преподаванием, позднее глава государственного училища, созданного Вардой (о нем см.: *Липшиц Е. Э.* Очерки..., с. 338—366; *Lemerle P.* Le premier..., ch. VI).

Фотий — крупнейший представитель византийского «просвещения» IX в., филолог, знаток древних авторов и одновременно крупный теолог; в 40—50-х годах — крупный государственный чиновник, с 858 г. патриарх константинопольский (о Фотии как преподавателе и «просветителе» см.: *Lemerle P.* Le premier..., ch. VII; *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха константинопольского. Сергиев Посад, 1915, с. 10, 22—23, 26, 153—154).

Лемерль возражает против утверждения автора Жития о совместной преподавательской деятельности Льва и Фотия, ссылаясь на то, что в обширной переписке Фотия нет писем, адресованных Льву (*Ibid.*, p. 182), однако он сам отмечает, что в таком раннем сочинении Фотия, как «Амфилохин», один из вопросов был адресован Льву философу (*Ibid.*, p. 201).

⁴ Перечень изученных Константином наук вполне традиционен, совпадает с курсом наук, которые изучались в Константинопольском университете, и его можно найти и в других житиях святых этой эпохи, например в Житии патриарха Никифора (соответствующие параллели см.: *Lemerle P.* Le premier..., p. 101—103). Следует, однако, отметить, что такое одобрительное подчеркивание образованности героя свойственно далеко не всем памятникам этого времени. Так, например, в Житии Иоанна Психаита, возникшем в монашеской среде, напротив, отмечалось, что святой читал лишь Писание и не имел никакой нужды в изучении таких «дьявольских изобретений», как, например, грамматика, или «обманы риториков», или «паутина» силлогизмов (см.: *Dvorák F.* Les légendes..., p. 30).

В свете этого старательное перечисление «эллинских учений», досконально изученных Константином, — важное свидетельство идейной ориентации кирилло-мефодиевского кружка в борьбе общественных течений в византийском обществе IX в.

Следует отметить также нелогичность в перечне наук, когда на первое место ставятся Гомер и геометрия (никак не связанные между собой). Эту нелогичность, возможно, следует объяснять тем, что Гомеру и геометрии Константин учился у Льва, а всем остальным наукам — уже у Фотия.

⁵ Описание успехов, поведения и устроения Константина, как показал словенский исследователь Ф. Гривец, представляет собой мозаику фрагментов из разных частей написанного Григорием Богословом в 381 г. Похвального слова Василию Великому. Подробное сопоставление соответствующих текстов и их анализ см.: *Vavřínek V.* SZ a panegyriky, s. 105—106.

⁶ Как указывает А. Вайан, в данном месте автор Жития, по-видимому, не понял греческого выражения *διδόναι ἐξουσίαν*, означавшего просто: «дал ему разрешение» (входить в свой дом). См.: *Vaillant A.* Textes vieux-slaves, t. II, p. 27.

⁷ По контексту Жития, это выражение уважения вельможи и необыкновенным познаниям Константина. В действительности же, возможно, речь шла об испытании, устроенном герою его покровителем, чтобы узнать, насколько успешно освоил он курс наук.

⁸ Ф. Гривец приводил доводы за то, что это определение философии заимствовано из сочинений Григория Богослова, но текстологической связи между текстами ему выявить не удалось (см.: *Vavřínek V.* SZ a panegyriky, s. 107—108). Как показал американский византист И. Шевченко, в действительности данное Константином определение философии восходит к тем эклектическим определениям философии (симбиоз определения «стоиков» — «знание вещей божественных и человеческих» — с платоновскими идеями о приближении к богу с помощью философского знания), которые можно обнаружить в ряде позднеантичных философских «компендиев» VI—VII вв. У Константина оно лишь дополнено словами из библейской книги Бытия о сотворении человека «по образу и подобию божьему». Такая христианизированная античная формула была, вероятно, выработана в ученом кружке у Льва

и Фотия. Важно отметить, что эта формула совершенно не совпадает с теми определениями философии, которые имеются в памятниках, возникших в монашеской среде. См.: *Sevcenko J. The definition of philosophy in the Life of Saint Constantine*. — In: For Roman Jacobson, essays on the occasion of his sixteenth birthday. The Hague, 1956.

⁹ Предположение брака с «духовной дочерью» логофета объясняется тем, что Феоктист был евнух (см.: *Dvornik V. Les légendes*... , p. 36).

¹⁰ Термином «княжение» здесь обозначена одна из так называемых «архонтий» на Балканах — территорий, заселенных славянским населением, сохранившим самоуправление. В середине IX в. византийское правительство отстраняло стоявших во главе этих территорий местных князей, заменяя их своими чиновниками. Одним из таких чиновников должен был стать Константин. В случае успешного управления архонтией он мог рассчитывать на повышение, став стратигом — правителем фемы (одного из основных административных округов, на которые делилась Византийская империя).

¹¹ Как показывает сравнение с другими местами ЖК (IX и XI), «прадед» — родоначальник всех людей Адам, а «отыскать его честь и богатство» означает достичь того совершенства, которым отличался праотец рода человеческого до грехопадения. Из этого ответа следовало, что Константин хочет отказаться от светской карьеры и стать монахом, так его и понял логофет.

¹² Употребленный в Житии термин «библиотекарь» использовался в текстах IX в. как латинский эквивалент греческого термина «хартофилакс». «Хартофилакс», как видно из описания его обязанностей во второй половине IX в., был первым секретарем патриарха, в ведении которого находились и делопроизводство патриаршей канцелярии, и архив патриархии (см.: *Dvornik F. Les légendes*... , p. 49—56).

Вместе с тем среди патриарших чиновников того времени известна и должность библиофилакса — библиотекаря в современном значении слова. Не исключено, что Константин, как молодой клирик, не имевший опыта работы в администрации, был назначен все же на эту более скромную должность. См.: *Darrouzes J. Recherches sur les *officia* de l'église byzantine*. Paris, 1970, p. 431—432.

¹³ Поскольку все известные «хартофилаксы» IX в. были дьяконами, Ф. Дворник предполагает, что и Константин получил, вероятно, лишь сан дьякона, и сообщение о его посвящении в священники — неточность Жития. См.: *Dvornik F. Les légendes*... , p. 63—64.

¹⁴ «Узкое море» — калька с греческого τὸ Στενόν, обозначение Босфора в византийских источниках.

¹⁵ Для автора Жития этот рассказ — свидетельство о добродетелях героя, который не желает принять никакой должности, чтобы всецело посвятить себя духовной жизни, мотив, очень характерный для памятников византийской агнографии этого времени. См.: *Vavřínek V. SŽ*, s. 58—59. Истинные причины бегства Константина остаются нам неизвестными.

¹⁶ По мнению Ф. Дворника, речь шла о назначении Константина профессором Константинопольского университета на место его учителя Фотия, который должен был покинуть эту должность в связи с его назначением главой императорской канцелярии (см.: *Dvornik F. Byzantské misie u slovanů*. Praha, 1970, s. 77—78).

Такое предположение вызвало возражения тех исследователей, которые отрицают указанную выше гипотезу Ф. Дворника. По их мнению, речь может идти о преподавании Константина лишь в частном порядке, а оборот Жития об обучении святым «своих и чужеземцев» — неудачный перевод греческого оригинала, где говорилось о том, что Константин учил «ἐξο καὶ ἐξω φιλοσοφία» т. е. христианской и языческой философии (см.: *Lemerle P. Le premier*... , p. 161—163; *Speck P. Die kaiserliche Universität*... , S. 19—20).

Однако трудно предположить подобную ошибку у автора Жития, свободно использовавшего в своем повествовании оригинальные тексты такого сложного автора, как Григорий из Назианза. Свидетельства источника не оставляют сомнений в том, что речь шла о государственном, а не о частном преподавании, хотя и необязательно в рамках университета. Ведь сообщают же византийские хронисты о Лье Математике, что еще при императоре Феодисе где-то

в конце 30-х годов IX в. этот ученый был «поставлен преподавать» по одним данным в Магнавре, по другим — в церкви Сорока мучеников и император «предоставил ему все необходимые средства для работы» (разбор этих свидетельств см.: *Липшиц Е. Э.* Очерки..., с. 340 и след.). Рассматривать все эти факты как свидетельство «частного меценатства» императора или его министров не представляется возможным.

Глава V

¹ «Патриарх Анний» — имеется в виду патриарх константинопольский Иоанн Грамматики (837—842 гг.), идейный глава партии «иконоборцев» — той части византийского общества, которая выступала против поклонения иконам. Был силой устранен с патриаршей должности после смерти своего покровителя — императора Феофила и созыва собора 843 г., восстановившего иконопочитание (о нем см.: *Липшиц Е. Э.* Очерки..., глава 4, § 3. Иконоборцы Иоанн Грамматики и Игнатий).

«Анний» — презрительная кличка, данная Грамматику его противниками.
² Рассказ агиографа об организации диспута между Константином и Иоанном Грамматиком в настоящее время вызывает единодушные сомнения всех исследователей. После восстановления иконопочитания в 843 г. ни разу не вставал вопрос о возобновлении публичных споров с «иконоборцами». С другой стороны, поскольку Иоанн Грамматики пользовался репутацией несравненного полемиста и оратора, сумевшего с помощью «диалектических» доводов обратиться в свою веру многих противников, то в житиях ряда святых — современников иконоборческого патриарха — появляются описания явно вымышленных диспутов, в которых святой одерживает полную победу над «ересархом» (см.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 73—77). С этой традицией связан, несомненно, и рассказ автора ЖК. Включение этого рассказа, как и описаний других религиозных диспутов, имело для автора ЖК особенное значение, как доказательство не только высокой учености Константина, но и его правоты. Тем самым косвенно доказывалась и правота созданного им славянского письма.

³ На происхождение помещенной далее записи диалога между Константином и Иоанном Грамматиком имеются различные точки зрения. Ф. Дворник допускал, что перед нами запись частной беседы между этими двумя лицами, которая могла состояться во время пребывания Константина на Босфоре, где в монастыре Клейдион был заключен Иоанн Грамматики (см.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 70—73). Однако в литературе уже было отмечено, что это предположение, в сущности, лишь «собрание необоснованных догадок» (*Vavřínek V. SŽ*, s. 69). Название монастыря, где скрывался Кирилл, в Житии не приведено, а сообщения о заключении Иоанна Грамматика в Клейдионе вызывают сомнение (см.: *Lemerle P. Le premier...*, p. 144—145).

Более правдоподобным представляется предположение болгарского исследователя И. С. Дуйчева, что перед нами текст, заимствованный из сочинения против «иконоборцев», написанного самим Константином в форме диалога. Агиограф лишь снабдил его соответствующим введением и, возможно, сократил (см.: *Dujčev J. Constantino-Filosofo Cirillo et Giovanni VII Grammatico.* — *Зборник радова византолошког ин-та*, Београд, 1970, т. 12).

Действительно, проблема борьбы с «иконоборцами» продолжала оставаться актуальной еще довольно продолжительное время после восстановления иконопочитания. Еще Фотий, будучи патриархом, писал сочинения против иконоборцев (см.: *Dvornik F. The Patriarch Photius and Iconoclasm.* — *Dumbarton Oaks papers*, 1953, 7). В этих условиях появление сочинения Константина, направленного против иконоборцев, представляется весьма вероятным.

Аргументация сторон в этом диалоге не оригинальна: в более кратком виде в нем передаются доводы иконоборцев и иконопочитателей, известные по сочинениям таких византийских писателей второй половины VIII—начала IX в., как Иоанн Дамаскин, Федор Студит и патриарх Никифор (см.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 77—79).

Важно отметить, однако, что здесь не встречаются выпады против занятий науками, характерные, например, для вымышленного диспута Иоанна

Грамматика с Симеоном Лесбосским, где святой, называя своего противника «ритором», насмешливо спрашивал, какую он может извлечь пользу из своей «науки» и «искусства спорить» перед лицом человека, говорящего с ним от имени божьего.

⁴ Указанные слова Иоанна Грамматика, как установил И. Дуйчев, — цитата из письма Григория Назианзина к Никобулу. Использование довольно редкого текста этого писателя, по мнению И. Дуйчева, — довод за то, что текст диалога действительно принадлежит Константину, тщательно изучавшему сочинения Григория. См.: *Dujčev J. Nestor in the Life of Constantin-Cyril. — In: Studia palaeoslovenica. Praha, 1971.*

⁵ Исход. 20.4.

Глава VI

¹ Помещенный в VI главе рассказ о посольстве Константина к арабам неоднократно вызывал у исследователей сомнения, поскольку такое посольство не упоминается в других источниках — ни арабских, ни византийских (см.: *Васильев А. А. Византия и арабы. СПб., 1900, с. 161 и след.*).

Однако, как мы увидим далее, некоторые детали рассказа ЖК определенно свидетельствуют о том, что подобное посольство имело место.

² На протяжении IX и X в. византийско-арабские конфликты и переговоры неоднократно сопровождались письменными обращениями с арабской стороны к императору или кому-либо из сановников с обличениями христианской религии. В частности, и Михаилу III было направлено два арабских послания с нападка на догмат о Троице, на которые по поручению императора письменно отвечал византийский теолог Никита Пафлагонский (см.: *Dvornik F. Les légendes... , p. 86—108; Idem. Constantin Cyril's religious discussion with the Arabs. — In: Studia palaeoslovenica. Praha, 1971*). Однако при этом арабы никогда не обращались с просьбой прислать к ним компетентного теолога для дискуссии, и эту деталь Жития, равно как и последующий рассказ о торжественном выборе Константина для того, чтобы дать ответ арабам, следует считать, по-видимому, вымыслом агиографа, стремившегося таким путем поднять значение своего героя.

³ Следовательно, поездка к арабам имела место в 851 или 852 г.

⁴ Асикрет Георгий как византийский дипломат, ведущий переговоры с арабами, известен и по другим источникам. Так, в 855—856 гг. он вел переговоры о размене пленных на арабско-византийской границе (см.: *Васильев А. А. Византия и арабы. Прилож. 4, с. 53—54*). В действительности, как полагают исследователи, именно он был поставлен во главе посольства к арабам, отправленного для обсуждения политических вопросов, а Константин был лишь одним из членов посольской свиты (см.: *Трифонов Ю. Константин Философ (св. Кирилл) като царски пратеник при сарацини и хазари. — В кн.: Сборник в чест на проф. Л. Милетич за 70-годишнината от рождението му. София, 1933, с. 307 и след.*).

⁵ По одному из эдиктов халифа Мутаваккиля (вступил на престол в 847 г.), преследовавшего христиан, предписывалось сделать изображения дьявола на дверях христианских домов. Упоминание в ЖК этих изображений является веским аргументом в пользу того, что поездка Константина к арабам действительно имела место. См.: *Dvornik F. Les légendes... , p. 91.*

⁶ Далее идет рассказ о религиозном диспуте между Константином и арабскими учеными. Некоторые исследователи склонны считать этот рассказ результатом вымысла агиографа, сочинявшего этот «диспут» по образцу имевшегося у него рассказа о диспуте Константина с еврейскими учеными в Хазарии (о нем см. коммент. к ЖК, X, XI; *Vavřínek V. SZ, s. 79—80*).

Нельзя исключить, однако, и возможности использования агиографом сочинения Константина против арабов, написанного в форме диалога (см. об этом: *Георгиев Е. Два произведения на св. Кирил. София, 1938; Он же. Кирил и Методий — истината за създателя на българската и славянска писменост. София, 1969, с. 116—117*). Следует все же при этом иметь в виду, что такое сочинение могло и не быть записью реально имевшей место дискуссии.

Диалог между Константином и арабскими учеными Ф. Дворник определяет как «un spécimen de controverse populaire» в отличие от философских сочинений Никиты Пафлагонского, по жанру близкое к антисламской полемике в так называемом «Сказании о 42 Аморийских мучениках» (см.: Васильевский В., Никитин П. Сказания о 42 Аморийских мучениках. — Зап. имп. Академии наук. Сер. VIII, 1905, № 7).

⁷ Сравнение бога с морской глубиной восходит к проповедям Григория из Назianза. См.: Vavřínek V. SZ a napegyiky, s. 110.

⁸ Исая. 53.8.

⁹ Аналогичное противопоставление христианского и мусульманского вероучений имеется и в «Сказании о 42 Аморийских мучениках».

¹⁰ Коран, сура 19.17. Ссылка на эту суру Корана в полемике с мусульманами — обычный аргумент византийских теологов, начиная с Иоанна Дамаскина, у которого, по-видимому, Константин его и заимствовал. См.: Vavřínek V. SZ, s. 72.

¹¹ Сокращенная передача евангельских текстов: Лука, 6.27—29; Матфей, 5.39, 44.

¹² Иоанн. 15.13.

¹³ Вопрос о том, как следует христианину относиться к неприятелю, рассматривается также в «Сказании о 42 Аморийских мучениках», но там он решается иначе: святые готовы молиться за халифа, за его обращение, но ненавидят его, так как следует ненавидеть врагов бога.

¹⁴ Это утверждение неточно: согласно евангелиям Иисус не давал дань, а лишь признавал необходимость ее давать. Матфей. 22.17—21; Марк. 12.14—17.

¹⁵ Суть утверждения Константина в том, что как Христос платил дань римскому императору, так и христиане — современники Константина — следуют этому примеру, уплачивая дань христианскому преемнику этого императора — византийскому василевсу. Проведенное здесь отождествление византийского государства с Римской империей — еще один пример влияния византийской политической мысли на кирилло-мефодиевский кружок. На латинском западе преемником Римской империи считали, конечно, империю Карла Великого и его потомков. Известно, что такие современники Константина, как папа Николай I и император Людовик II, отказывали византийскому василевсу в праве именоваться «imperator Romanorum», признавая его лишь «императором греков» (MMFH. Вгпо, 1969, III, s. 148, 156).

¹⁶ Представление о том, что все «науки» произошли от греков, подробно развивается в послании Фотия к армянскому католикусу Захарии. В нем патриарх утверждал, что еще «до пришествия» Христа греки обладали всей «внешней» мудростью. «Именно они, — писал он, — открыли восемь частей грамматической речи, десять определений родов с подразделениями и дроблением на различные виды и четырнадцать глав искусства красноречия, чем повергают в изумление читателей» (цит. по кн.: Россейкин Ф. М. Первое правление... , с. 244).

Аналогичные ЖК воззрения на соотношение между греческой и арабской ученостью см. также у «Продолжателя Феофана»: Липищ Е. Э. Очерки... , с. 346.

¹⁷ В славянском оригинале «насаженный», принимаем конъектуру «несаженный», которая гораздо лучше согласуется с контекстом.

¹⁸ *Amerumnes* — греческая передача титула халифа. Константину, по-видимому, показывали постройки халифа Мутаваккиля в его резиденции Самарре (недалеко от Багдада), изумлявшие современников своей роскошью. См.: Dvornik F. Les légendes... , p. 98—99.

¹⁹ Марк. 16.18.

²⁰ Рассказ о попытке отравления святого представляет собой, по-видимому, агнографический штамп. См.: Vavřínek V. SZ, s. 59.

Глава VII

¹ За агнографическим шаблоном скрывается, по-видимому, вынужденный уход Константина из Константинополя после убийства его покровителя — логофета Феоктиста. Это событие различные исследователи датируют то 20 но-

ября 856 г., то 20 ноября 851 г. (см. об этом: Wasilewski T. *Studia nad dziejami panowania Michała III, cz. II.* — *Przegląd historyczny*, 1970, N 3; *Halkin F. Trois dates historiques précisées grâce au synaxaire.* — *Byzantion*, 1954, XXIV).

Первая дата представляется более достоверной.

² Рассказ этот, имеющий многочисленные параллели в памятниках византийской агиографии, представляет собой одно из обычных для этого жанра «общих мест». См.: *Vavřínek V. SZ*, s. 59.

³ Гора Олимп в Малой Азии недалеко от Бруссy, на малоазийском побережье Мраморного моря, — один из главных центров византийского монашества в IX в. См.: *Мальшевский И. Св. Кирилл и Мефодий — первоучители славянские*. Киев, 1886. Прилож.: Олимп, на котором жили св. Константин и Мефодий; *Dvorník F. Les légendes...*, ch. IV. Au mont Olympe.

Глава VIII

¹ Хазары — союз тюркоязычных племен, главным образом кочевых, создавший на Нижней Волге и в степном Предкавказье государственное образование раннефеодального типа — Хазарский каганат (VII—середина X в.). В состав каганата входили также Таманский полуостров и часть Крыма, где его владения соприкасались с владениями Византии. О хазарах см.: *Артамонов М. И. История хазар*. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962; *Плетнева С. А. Хазары*. М.: Наука, 1976.

² Речь хазарских послов, по почти единодушному мнению исследователей, в том виде, как она изложена в Житии Константина, является вымыслом агиографа. Так, совершенно невероятным представляется, чтобы хазарский каган в своем письме к императору называл обычаи собственного народа «постыдными» и признавал, что греки — «великий народ», имеют «царство от бога». Последние высказывания — еще одно свидетельство влияния византийской политической идеологии на кирилло-мефодиевский кружок, а вовсе не выражение взглядов хазарского владыки (см.: *Vavřínek V. SZ*, s. 75; *Dvorník F. Byzantské misie u slovanů*. Praha, 1970, s. 82—83, 319).

Еще более существенно, что, судя по свидетельствам арабских и еврейских источников, хазарский каган и знать приняли иудаизм, по крайней мере, за несколько десятилетий до путешествия Константина в Хазарию. Правда, свидетельства поздней еврейской традиции XII в. (Иегуда Галеви) и так называемой еврейско-хазарской переписки о принятии хазарами иудаизма уже в начале VIII в. противоречат известиям более ранних источников второй половины VIII в., как грузинских, так и арабских, которые характеризуют хазар еще как язычников и поэтому отвергаются исследователями; однако сообщения такого раннего и достоверного источника, как «Промывальни золота» Масуди об обращении хазар в иудаизм в правление Гаруна ар Рашида (т. е. на рубеже VIII—IX вв.), не вызывают сомнений у специалистов. К этому следует добавить свидетельство такого современника Константина, как работавший в середине IX в. в Корвейском монастыре в Германии бенедиктинец Друтмар, который в своем комментарии к евангелию от Матфея упоминает об «иудаизме» хазар как общезвестном факте (см.: *Артамонов М. И. История хазар*, гл. 15; *Dunlop D. M. The history of the Jewish Khazars*. Princeton, 1954, ch. V—VI).

Особую позицию занимает в настоящее время Г. Ловмянский, который отвергает все сообщения арабских и еврейских источников как сомнительные, считая единственно достоверными сообщения Жития Константина. См.: *Łowmiański H. Początki Polski*. Warszawa, 1973, t. IV, s. 50—52.

³ Здесь Житие Константина расходится с Итальянской легендой, где указывается, что император отправил Константина в Хазарию, «посоветовавшись с патриархом» (MMFH, II, s. 123). Патриархом был учитель Константина — Фотий. Неясно, что перед нами — дополнение, внесенное по догадке составителем легенды, или утраченная в Житии деталь раннего оригинала.

⁴ Исследователи, сомневающиеся в достоверности обращения хазар к императору за вероучителем, ищут другие причины поездки Константина в Ха-

зарию. Так, по мнению М. И. Артамонова, цель его поездки заключалась в том, чтобы добиться улучшения положения христиан в Хазарию, так как они стали подвергаться преследованиям после принятия хазарами иудаизма (см.: Артамонов М. И. История хазар, с. 331). Другие исследователи, не отрицая важности этого мотива, полагают все же, что главной целью переговоров было добиться политического сближения между Византией и Хазарским каганатом после похода «русов» на Константинополь в 860 г. (наиболее подробную аргументацию этой точки зрения см.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 172—180).

Такая гипотеза подтверждается сохранившимся в тексте Жития ответом хазарского кагана императору, где говорится: «Все мы — друзья и приятели твоего царства и готовы идти на службу твою, куда захочешь», а также тем, что миссия отправилась в путь в 861 г. — сразу после похода русов на Константинополь (о дате путешествия см. коммент. 14).

⁵ Херсон — город в районе совр. Севастополя, центр византийских владений на Крымском полуострове. Факт поездки Константина в Хазарию через Крым подтверждается свидетельством независимого от Жития источника. Римский прелат Анастасий библиотекарь (о нем см. коммент. 13 к XVII главе), посетивший в 869 г. Константинополь, сообщает в своем письме епископу Гаудериху, ссылаясь на свидетельство сосланного Фотию в Крым митрополита Смирны Митрофана, что, когда Философ был послан императором Михаилом в Хазарию «проповедовать слово божье», он на пути туда и обратно посетил Херсон (MMFH, III, s. 179—180).

⁶ О данных, подтверждающих знание Константином еврейского языка, см. коммент. 6 к XII главе ЖК.

⁷ Утверждения автора Жития еще в XIX в. вызвали сомнения у исследователей, поскольку: 1) самая старая еврейская грамматика была написана по-арабски Саадием Гайоном лишь на рубеже IX—X вв.; 2) грамматики семитских языков делились обычно на три части, а деление на восемь частей свойственно греческим грамматическим трудам, восходящим к схеме, разработанной Дионисием Фракийцем. Некоторые исследователи разделяют эти сомнения и в настоящее время (см., например *Hauptova Z. Konstantinova misijní činnost a prameny slovanského písma*. — *Slavia*, 1969, N 4, s. 570).

В последнее время Е. Георгиев выдвинул предположение, что сохранившаяся в ряде южнославянских и русских рукописей статья о восьми частях речи (см.: Ягич В. О восьми частях слова. Рассуждения старины о церковнославянском языке. — В кн.: Исследования по русскому языку. СПб., 1885, 1) восходит к этому утраченному переводу Константина (см.: Георгиев Е. Кирил и Методий, с. 144—153).

⁸ Самаритяне — название этнической группы семитского населения, образовавшейся в VII—V вв. до н. э. в результате смешения остатков населения Израильского царства с колонистами, переселенными в Самарийско-Сихемскую область из Ассирии-Вавилонии. В период раннего средневековья колонии самаритян имелись в ряде стран Ближнего Востока (Египте, Сирии, Месопотамии). О самаритянах в Крыму сведений нет. См.: *Montgomery J. A. The Samaritans*. N. J., 1968.

⁹ Имеется в виду Пятикнижие, написанное особой самаритянской азбукой.

¹⁰ Это загадочное место в Житии вызвало к жизни огромную литературу, из которой можно выделить следующие основные точки зрения:

1) «русские письма» — письма древних «русов» (восточных славян), которые затем легли в основу азбуки, изобретенной Константином (такова была точка зрения ряда русских славистов XIX в., в послевоенное время ее разделяли такие исследователи, как П. Я. Черных и В. А. Истрин, в последнее время — Е. Георгиев, А. Авенариус);

2) имеется в виду перевод Библии на готский язык, осуществленный в IV в. Вульфиллой (главным сторонником этой гипотезы был в XX в. Ф. Дворник);

3) имеются в виду «сурские», т. е. сирийские письма (главные сторонники этой точки зрения — Р. О. Якобсон и известный французский славист А. Вайан).

Наряду с этими точками зрения следует отметить гипотезы отдельных исследователей:

— Г. А. Ильинского, который предлагал читать «фрузские», т. е. «франкские», латинские буквы;

— болгарского исследователя И. Гошева, который предлагает читать спорное слово как «узкими» — указание не на национальную принадлежность, а на внешний вид письма;

— советского исследователя А. С. Львова, который полагает, что весь данный раздел Жития является поздней интерполяцией, сделанной в Болгарии.

Обзоры литературы вопроса и критический разбор различных точек зрения см.: *Ильинский Г. А.* Один эпизод из курсунского периода жизни Константина Философа. — *Slavia*, 1924—1925, III; *Иванова Т. А.* Еще раз о «русских» письменах: (К 1100-летию со дня смерти Константина-Кирилла). — *Советское славяноведение*, 1969, № 4; *Gerhard D. Götten*, *Slaven oder Syrer in alten Cherson?* — *Beiträge zur Namenforschung*, 1953, 4; *Hauptova Z.* *Konstantinova misijni činnost...*, s. 567—571; *Avenarius A.* *Ruské písmená v Živote Konstantínovom: pokus o reinterpretáciu.* — *Historický časopis*, 1979, N 1.

Гипотеза А. С. Львова опирается на то наблюдение, что в текстах Жития Константина и Мефодия слова «буквы, азбука», соответствующие греч. τὰ γράμματα, лат. litterae, передаются двумя разными терминами «кѣнигы» и «писмена».

Термин «кѣнигы», по мнению А. С. Львова, является характерным для древнейших памятников древнеславянской письменности, а термин «писмена» представляет собой замену древнейшего термина новым уже на восточноболгарской почве. Поэтому все тексты ЖК и ЖМ, где выступает термин «писмена» в указанном значении, по его мнению, более поздние интерполяции. Появление этих интерполяций исследователь относит к весьма раннему времени, поскольку в таких произведениях, как Похвальное слово Кириллу и Мефодию или Сказание черноризца Храбра, отразились уже тексты ЖК, содержащие указанные вставки. Применительно к интересующему нас здесь месту А. С. Львов отмечает, что фигурирующие в последующем изложении этого эпизода грамматические термины «сила речи», «гласная» и «согласная» впервые появляются в начале X в. в предисловии Иоанна Экзарха к переводу книги Иоанна Дамаскина «О восьми частях слова, елика пишем и глаголем» (см.: *Львов А. С.* К истокам старославянской письменности. — *Slavia*, 1975, № 3; здесь указаны и предшествующие работы автора).

Методика работы А. С. Львова и его отдельные конкретные утверждения вызвали критические отклики З. Хауптовой (*Hauptova Z.* *Konstantinova misijni činnost...*, s. 568—569), К. И. Логачева (*Логачев К. И.* К вопросу о том, кто был изобретателем первоначального славянского алфавита. — *Советское славяноведение*, 1976, № 4). Предоставляя оценку конкретных разногласий специалистов-филологов, хотелось бы все же отметить уязвимость построений А. С. Львова с общенсторической точки зрения. К. И. Логачев правильно указывает, что, говоря об интерполяциях, следует ставить вопрос, «где, когда, кем и — главное — с какой целью — интерполяция была сделана» (К вопросу..., с. 94). Между тем, подходя к делу с этой стороны, следует констатировать, что тексты, выделенные А. С. Львовым, как интерполяции очень раннего времени разнотипны и не связаны какой-либо определенной тенденцией.

Гипотеза Г. А. Ильинского основана на реконструкции исходящей из чтения «роушкии» южнославянских списков ЖК. Однако, как показал П. А. Лавров, это чтение никак не может считаться первоначальным. Это типичная для XV в. южнославянская передача термина «роуский» восточнославянских списков, тем более что и в одном из списков этой группы обнаруживается чтение «росьскы» (см.: *Лавров П. А.* Кирило та Методій..., с. 18—20).

Маловероятной представляется и гипотеза И. Гошева, поскольку в Житиях, когда речь идет о каком-либо письме, всегда отмечается его принадлежность какому-либо народу, а не внешний вид.

Из трех основных гипотез «готская» представляется совсем несостоятельной, ибо основана на предположении, что «руссами» в Византии IX в. считали норманнов, а в Крыму «руссами» могли называть «готов», поскольку они говорили на языке, сходном с языком норманнов. Искусственность этого построе-

ния станет особенно очевидной, если учесть, что в Житии Константина, в XVI главе, готы фигурируют под собственным именем, как «Готфи» среди народов, имеющих свое письмо. Не случайно поэтому, что в последнее время главный сторонник этой гипотезы Ф. Дворник отказался от своих взглядов (см.: *Dvornik F. Byzantské misie u slovanů...*, s. 83).

Наиболее удачное объяснение, не требующее изменений текста, могла бы дать гипотеза о знакомстве Константина с письмом древних «русов» — жителей Поднепровья — «Русской земли» IX в., но, к сожалению, не имеется каких-либо следов существования такого письма или упоминаний о нем в других источниках.

Большинство исследователей в настоящее время разделяют точку зрения, что в данном месте Жития речь идет о «сурских» — сирийских письменах. Эта гипотеза подкрепляется следующими аргументами.

1. Исправление текста палеографически вполне возможно, тем более в восточнославянских текстах памятника.

2. В Проложном Житии Кирилла встречаем сообщение, что Кирилл владел четырьмя языками: греческим, римским, еврейским и «сурским» (ММФН, II, с. 241). Проложное Житие составлялось явно на основании Пространного Жития, но в нем в его теперешнем виде не говорится ничего о занятиях Константина сирийским языком. Отсюда — вывод, что, когда составлялось Проложное Житие, его составитель прочел в Пространном Житии тот текст, который предлагают Р. Якобсон и А. Вайан.

3. Весь интересующий нас раздел Жития имеет свою определенную логику: он посвящен занятиям Константина семитскими языками. Сначала герой осваивает еврейский язык, затем самаритянский и, наконец, сирийский. Разумеется, возникает вопрос, почему Константин не освоил сирийский язык еще в Константинополе, где для этого было гораздо больше возможностей, чем в Херсоне. Однако с наименьшим основанием можно поставить этот же вопрос по отношению к сообщению Жития о знакомстве Константина с самаритянским письмом именно в Крыму.

По мнению сторонников данной гипотезы, возможно, в данном случае мы имеем дело с неудачной догадкой автора Жития, который связал все известное ему о занятиях Константина семитскими языками с его путешествием в Хазарию. Что касается самого факта знакомства Константина с сирийским языком, то об этом бесспорно свидетельствует сохранившийся фрагмент предисловия Константина к его переводу евангелия, где читается: «еже суть по (ложки)... мужи сказание, аште и неправовер(вно)», но все же не следует «отметать сказание их». Как убедительно показал А. Вайан, здесь Константин оправдывался в том, что он прибегал в своей работе над переводом евангелия к переводам Писания на сирийский язык, выполненным несторианами (см.: *Vaillant A. La préface de l'évangéliste vieux-slave. — Revue des études slaves*, 1948, t. 24, p. 7—8).

А. Вайан и Р. Якобсон указывают также на то обстоятельство, что для правильного чтения «русских» писем Константину необходимо было научиться различать «гласные и согласные». Внимание именно к этой стороне дела объясняется тем, что в сирийском письме, как и в других семитических алфавитах, гласные обозначались особыми значками то над, то под согласными.

¹¹ В Итальянской легенде ничего не говорится о занятиях Константина семитскими языками, вместо этого сообщается, что во время своего путешествия в страну хазар он задержался в Херсоне, чтобы «научиться языку этого народа», т. е., судя по контексту, хазар. Вероятно, в данном случае автор легенды не вполне понял текст сокращавшегося им источника.

¹² Святой Климент — имеются в виду останки похороненного у Херсона мученика раннехристианского времени, по имени Климент, которого так называют «Акты Климента» — легенда, возникшая в IV—VI вв. (впервые о ней упоминает Григорий Турский), — отождествили с Климентом, папой римским — третьим преемником апостола Петра (см.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 190—197). Судя по рассказу Митрофана, население Херсона не было знакомо с этой легендой и узнало о ней лишь от Константина (ММФН, III, с. 180).

¹³ Место погребения мученика, где в IV в. была поставлена церковь, по мере погружения суши оказалось к IX в. на небольшом, полузатопленном острове — отсюда выражения Жития, что святой Климент «лежит в море».

¹⁴ Имеется в виду написанная Константином «краткая история» обретения останков святого Климента. О существовании такого сочинения говорится в послании римского прелата Анастасия библиотеке Гаудериху, епископу Веллетри. Поскольку, по местной традиции, папа Климент считался первым епископом города, Веллетри был старым центром почитания этого святого, а Гаудерих собирал материалы для его биографии. В связи с запросом Гаудериха перевести для него с греческого языка сочинения о святом Клименте, Анастасий послал Гаудериху свой перевод двух сочинений Константина; краткого рассказа об обретении мощей («*storiola*», «*brevis historia*») и похвалы Клименту («*sermo declamatorius*») (MMFH, III, s. 177—181).

Следы этого сочинения обнаруживаются в тексте Итальянской легенды — переработке начала XII в. сочинения Гаудериха об обретении и перенесении в Италию мощей Климента. В отличие от краткой записи ЖК в Итальянской легенде читается более подробный рассказ о путешествии на остров, о находках отдельных частей тела святого, перенесении мощей в Херсон и торжественной процессии по городу. В этом рассказе указаны также неизвестные ЖК имена главы херсонской церкви — архиепископа Георгия и стратига (в латинском оригинале — *dux*) Херсона Никифора (MMFH, II, s. 124—127). Уже давно было отмечено большое сходство этого рассказа с сохранившимися в древнерусских рукописях XV—XVII вв. сочинением «Слово на перенесение мощей преславного Климента (издание этого памятника см.: *Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Л.: Изд-во АН СССР, 1930, с. 148—153). Рассказ о событии в Слове — подробнее; в частности, рассказывается о «чудесах» (исцеления и др.), имевших место при поисках останков, о чем в Итальянской легенде не говорится, приведена точная дата события — 30 января 861 г. (в Итальянской легенде — 30 декабря, без указания года), однако обнаруживается полное совпадение не только основных моментов повествования, но и многочисленных конкретных деталей (в частности, имена Георгия и Никифора, названия храмов Херсона, где воздавались почести мощам, и т. д.). Очевидно, что оба текста восходят к одному общему источнику.

Вместе с тем между текстами налицо одно важное отличие: в Слове ничего не говорится об участии Константина в открытии мощей и даже не упоминается его имя. Эту особенность «Слова» следует сопоставить со свидетельством Анастасия, что в написанной им «истории» открытия мощей Климента Константин умолчал о своем участии в этом деле («*tacito nomine suo*». — MMFH, III, s. 178).

Это с уверенностью позволяет считать, что часть Слова совпадающая по своему содержанию с Итальянской легендой, — первые 7 глав этого памятника — представляет собой перевод утраченного греческого сочинения Константина об обнаружении останков Климента. 8-я глава памятника — похвала Клименту, — по-видимому, перевод написанной Константином похвалы Клименту, о которой также упоминает Анастасий.

Более детальное сравнение текстов показывает, что в отдельных деталях Итальянская легенда подробнее, чем Слово, — очевидно, при переводе на славянский язык греческий оригинал подвергся отдельным небольшим сокращениям (подробное сопоставление и обоснование приведенных выше выводов см.: *Трифонов Ю.* Две съчинения на Константин Философ (св. Кирил) за мощите на св. Климент Римски. — Списания на Българската Академия на науките. София, 1934, т. XLVIII; *Vašica J.* Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klementa neboli legenda chersonská. — *Acta Academiae Velehradensis*, Olomouc, 1948, 19; ср.: *Peçhayre A. P.* Les écrits de Constantin le Philosophe (saint Cyrille) sur les reliques de saint Clément de Rome. — *Echos d'Orient*, 1936, т. 35).

В послании Анастасия упоминается еще одно сочинение Константина, написанное в связи с открытием мощей Климента, — гимн Клименту, который Анастасий не решился переводить на латинский язык из-за трудностей передачи его стихотворной формы (MMFH, III, s. 180, 181). По предположению болгарских исследователей Е. Георгиева и Б. Ангелова, фрагменты перевода

этого гимна могут быть обнаружены в славянском тексте службы св. Клименту (см. статью: Ангелов Б. Химн от Кирил философ в чест на Климент Римски. — В кн.: Ангелов Б. Страници из историята на старобългарската литература. София, 1974).

¹⁵ Венгры — имеется в виду союз венгерских племен, кочевавший в этот период в прилегающих к Крыму степях. Свидетельство ЖК следует сопоставить с сообщением арабского географа Ибн-Русте (конец IX—начало X в.) о венграх: «Предпринимают походы против славян и идут с пленными вдоль берега, пока не придут с ними к пристани на земле Рума (т. е. Византии), которая называется К. р. дж» (Керчь — ?) (ММФН, III, s. 344). Византийский город, в который венгры приходили по суше, в ту эпоху мог быть только в Крыму.

¹⁶ Волчий вой (λυθηρίς) — характерная черта «варваров» в произведениях византийских авторов. См.: Дуйчев И. Към толкуването на пространните жития на Кирила и Методия. — В кн.: Хиляда и сто години славянска писменост, 863—1963. София, 1963, с. 115—116.

Глава IX

¹ Меотское озеро — наименование Азовского моря в античной и византийской литературе.

² Каспийские ворота — калька с греческого *κασπιαὶ πόλαι*, обозначение Дербентского прохода в античной и византийской литературе (см.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 183). Некоторые исследователи, принимая имеющееся в некоторых списках чтение «Капийские ворота», считают, что речь идет о Пантикапее в районе Керчи, куда Константин мог действительно попасть морским путем (см., например: *Pastrenek F. Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda. Praha, 1902, s. 57, 175*). Однако связь указанных в тексте ворот с Кавказскими горами делает предпочтительной скорее первую точку зрения. К тому же этот топоним явно означает в тексте конечную цель путешествия, а резиденция хазарского кагана — Семендер — находилась именно недалеко от Дербентского прохода, на месте современного аула Тарки (район Махачкалы). См.: *Магомедов М. Г. Древние политические центры Хазарии. — Советская археология, 1975, № 3, с. 70 и след.*

³ С этого места начинается запись споров Константина с еврейскими учеными и сторонниками мусульман при дворе кагана. По свидетельству самого автора Жития, эта запись представляет собой сокращенное изложение сочинения Константина, переведенного на славянский язык его братом Мефодием (см.: ЖК, X и коммент. 30). Не исключено, что и в данном случае перед нами полемическое сочинение Константина, направленное против иудейской веры, а не запись действительно имевшего место диспута.

Основные темы обсуждения: о Троице, о воплощении и искуплении, о взаимоотношении между законом Моисея и Христа и о том, кто является мессией, и др. — являются традиционными для византийских памятников антииудейской полемики.

Проведенное Ф. Дворником сопоставление сочинения Константина с таким памятником антииудейской полемики, как написанный около 680 г. диалог *Τρόπακα κατὰ Ἰουδαίων ἐν Δαρμάκῳ*, показывает, что при изложении аргументации по вопросу о воплощении и искуплении, при обосновании того, что Иисус был мессией, обнаруживается полное сходство не только хода изложения, но и большинства цитат. Наоборот, в рассуждении об отмене закона Моисея новым законом Христа сходства почти не наблюдается, совпадает лишь одна цитата.

Вместе с тем Ф. Дворник отмечает и определенную оригинальность Константина при подборе текстов: так, в отличие от диалога VII в. он мало обращается к псалмам и, наоборот, гораздо шире цитирует пророка Иеремию (см.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 202—204). В дальнейшем изложении будут комментироваться лишь те места, где проявляются какие-либо реалии хазарской жизни и оригинальные взгляды самого Константина.

⁴ Это утверждение соответствует реальной действительности; в отличие от византийских императоров хазарские каганы действительно происходили все из одного рода.

⁵ Аллегория библейского рассказа о грехопадении первого человека — Адама, являющаяся одновременно и выражением христианского идеала самого Константина в специфической для ЖК форме: цель Константина, «внука» Адама, — добиться «дедовской древней чести», т. е. достичь того состояния, в котором находился родоначальник людей до грехопадения.

⁶ «Книги» — Библия, Ветхий завет с его предписаниями монотеизма (здесь и далее, когда слово «книги» употребляется в памятнике, как название Библии, оно дается с прописной буквы).

⁷ Исайя. 48.12, 16.

⁸ Здесь снова отражаются реалии хазарской жизни, где каган был в IX в. скорее номинальным главой, а реальная власть сосредоточивалась в руках первого советника — «бека».

⁹ Аквила — еврейский ученый, который во II в. н. э. осуществил дословный перевод Ветхого завета на греческий язык. Этот перевод пользовался особым почитанием среди евреев, которые при спорах с христианами отдавали предпочтение этому переводу перед принятым христианами alexandрийским переводом «70 толковников». Приведенный текст Авилы расходится с переводом данного места (Исход. 34.9) в Септуагинте: «Пусть господь мой вселится среди нас». Буквальный перевод Авилы Константин использовал как доказательство христианского догмата о воплощении бога в человеческом теле. См.: Grives F. Akvilov fragment v ZK. — Bogoslovni vesnik, 1935, XV.

Глава X

¹ Монтаж из нескольких цитат: Бытие. 9.9, 3—4, 6.

² Бытие. 17.13, 11.

³ Иеремия. 11.2—4.

⁴ Бытие. 9.16.

⁵ Иезекииль. 11.19; 36, 26.

⁶ Иеремия. 31.31—33.

⁷ Иеремия. 6.16—18.

⁸ Характерно, что именно в этом наиболее оригинальном, по мнению Ф. Дворника, разделе сочинения Константина целый ряд доводов основан на уточнении значения отдельных слов. В этом нельзя не видеть отзвука филологических студий у Фотия, ранний труд которого «Лексика» был как раз посвящен установлению значений разных слов. См.: Lemerle P. Le premier..., p. 185—187.

⁹ Малахия. 1.10—11.

¹⁰ Второзаконие. 11.22, 24.

¹¹ Захария. 9.9—10.

¹² Бытие. 49.10.

¹³ Данииил. 9.24.

¹⁴ Данииил. 2.45.

¹⁵ Данииил. 2.44.

¹⁶ Аллюзия на титул византийских императоров с 629 г.: «*πῑστός ἐν Χριστῷ βασιλεὺς*».

¹⁷ Исайя. 65.15—16.

Сопоставляя высказывания Константина в его диспуте с арабами с разделом о царствах в диспуте с евреями, нетрудно отметить противоречие между ними: если в споре с арабами (ЖК, VI) Константин утверждал, что «Римское царство» продолжает существовать, то в споре с евреями он выдвигает совсем другой тезис — христианская Византийская империя не является продолжением языческого «Римского царства».

Общее для этих двух столь разных толкований состоит в том, что в обоих случаях Византия выступает как единственная мировая держава. Отождествление Византийской империи с тем царством пророчества Даниила, которое «во веки не разрушится», является типичным для византийской политической теории времени Константина (см. такие памятники, как Хроника Георгия Амартола. Диалог Анастасия Синанта). Яркой иллюстрацией этой доктрины могут служить также высказывания Фотия в его послании армянскому католику, что с приходом Христа бог передал грекам царство, священство и пророчество: «И как владычество Израиля длилось до пришествия Христа, так и от нас, греков, веруем, не отнимется царство до второго пришествия господя» (цит. по

кн.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление... с. 246; *Podskalsky G.* Byzantinische Reichseschatologie. München, 1972, S. 15—16, 44, 58).

¹⁸ Исая. 7.14.

²¹ Исая. 66.7.

¹⁹ Михай. 5.2—3.

²² Бытие. 9.26—27.

²⁰ Иеремия. 30.6—7.

²³ Псалтырь. 40.10. Стих псалтыри в цитации Константина усечен. Далее говорится, что этот человек, «евший хлеб мой, поднял на меня пядь», а затем читается просьба к богу оказать помощь в борьбе с этим человеком. Ясно, так охарактеризованный персонаж никак не мог быть отождествлен с Христом. Эту ошибку Константин, вероятно, допустил, цитируя по памяти. В реальном споре такой грубый промах вызвал бы немедленную реакцию со стороны противников, но в тексте Жития этого не происходит.

²⁴ Свидетельство знакомства Константина с еврейским языком.

²⁵ Имеется в виду запрет есть мясо зайца и свини, установленный Ветхим заветом (Левит. 11.6—7; Второзаконие. 14.7—8).

²⁶ Бытие. 9.3.

²⁹ Второзаконие. 32.15.

²⁷ Послание к Титу. 1.15.

³⁰ Исход. 32.6.

²⁸ Бытие. 1.31.

³¹ Болгарский исследователь Е. Георгиев попытался определить, каков был состав этого собрания сочинений Константина. По его мнению, в состав этих 8 «слов» вошли записи 4 диспутов Константина с иконоборческим патриархом, с евреями, арабами и латинским духовенством в Венеции, три сочинения Константина, связанные с открытием мощей Климента, и осуществленный им перевод еврейской грамматики (см.: *Георгиев Е.* «Книгите» на славянския просветителя Константин-Кирил, переведени от неговия брат Методий на славянския (старобългарски) език. — *Slavistična revija*, 1957, 10). Однако эта гипотеза встретила возражения чехословацкого исследователя В. Вавжинка, отметившего прежде всего недоказанность исходной посылки болгарского исследователя, что каждое из этих «слов» соответствовало одному особому сочинению Константина. См.: *Vavřínek V.* *SZ*, s. 67—68.

Глава XI

¹ Аллегория библейского рассказа о грехопадении.

² Подчеркивание роли разума в познании истины еще раз показывает связь Константина с тем «рационалистическим» направлением в византийском богословии, главным представителем которого был Фотий.

³ Имеются в виду суры корана 3.35; 19.27; 3.48.

⁴ Даниил. 9.24.

⁵ Еще одно выражение византийской политической теории, вложенное здесь в уста первого советника кагана, но восходящее, по-видимому, к автору Прения — Константину.

⁶ В заключительном разделе рассказа о хазарской миссии Константина при внимательном рассмотрении обнаруживается ряд логических противоречий. После заявления первого советника кагана, что христианская вера — лучшая из всех «и без нее никто не может жить жизнью вечной», следовало бы ожидать решения о принятии христианства. Вместо этого хазары лишь разрешают креститься тем, кто пожелает этого. Об этом только идет речь и в пересказе письма кагана византийскому императору, а вся деятельность Константина завершается крещением сравнительно небольшой группы хазар (200 человек).

Это противоречие чувствовали уже авторы более поздних обработок ранних кирилло-мефодиевских памятников и выходили из положения, переделывая текст своего источника. Так, например, в Проложном Житии Мефодия указывается, что братья во время пребывания в Хазарии «вся люди увериста и жиды прогнаста» (ММФН, II, s. 243), а в Успении Кирилла вместо крещения 200 хазар говорится, что Константин «крести кагана и 200 вельмоужь» (*Ibid.*, s. 248).

Противоречие возникло, очевидно, из необходимости как-то согласовать финал Прения Константина, которое как полемическое сочинение, несомненно, заканчивалось торжеством христианской веры, с имевшимися в распоряжении

агиографа иными сведениями о результатах хазарской миссии, которые, по-видимому, в гораздо большей мере соответствовали действительности.

Судя по свидетельствам арабских авторов, в Хазарии IX—X вв. существовала веротерпимость и жители каганата могли свободно принимать религию, какую пожелают. Однако византийское посольство 861 г. отправилось в Хазарию, по-видимому, после каких-то конфликтов между Византией и Каганатом. Об этом свидетельствуют упоминание в VIII главе ЖК о хазарском полководце, осаждавшем «христианский град» во время пребывания Константина в Крыму, и упоминание о последующем тексте данной, XI главы о пленных греках, освобожденных каганом по просьбе Константина. Вероятно, во время этого конфликта проповедь христианства в Хазарии была запрещена. Новое сближение Византии и Хазарии, выразившееся, в частности, в обещании каганата оказывать помощь императору, сопровождалось отменой запрета, чем и воспользовался Константин для возобновления пропаганды христианства и попыток обращения хазар в христианскую веру, результаты которых были, как видим, довольно скромными.

Две разные версии своих источников агиограф попытался связать с помощью пояснения, что хазары признали единственно правильной христианскую веру, но не решились сразу ее принять.

Вложенное в уста хазар утверждение, что сторонники иудейской и мусульманской религий будут казнены, по-видимому, не соответствует действительности. Как известно, иудаизм оставался в Хазарии господствующим вероисповеданием вплоть до падения каганата во второй половине X в., а мусульмане могли даже строить мечети в столице страны. По другому толкованию в этом месте речь идет о греках («кто из вас»), изменивших христианской религии и нашедших приют в Хазарии (см.: *Vaillant A. Textes vieux-slaves*. Paris, 1969, т. II, р. 31).

Что касается письма кагана, то, помимо похвал христианской вере, по-видимому внесенных агиографом, также, очевидно, стилизована в духе византийских политических идей заключительная часть письма: готовность кагана оказать военную помощь императору квалифицируется как его «служба» василевсу. Любопытно, что аналогичная стилизация еще более выразительна в тексте Итальянской легенды (§ 6), где каган обещает, что хазары будут всегда «верными подданными» Империи (MMFH, II, s. 127).

Глава XII

¹ Исход. 15.23—25.

² Архиепископ Херсона Георгий, который упоминается в Слове на обретение. Обстоятельства и время смерти архиепископа в каких-либо других источниках не сообщаются.

³ «Народ фульский» каким-либо другим источникам не известен, однако в источниках VIII—IX в. неоднократно упоминается город Фуллы, известный по «*Notitiae episcopatum*» с 787 г. как центр особой епархии в Крыму. Вопрос о локализации Фулл является дискуссионным в литературе. По мнению одной части исследователей, Фуллы находились на месте современного Чуфут-кале (район Бахчисарая). Другие исследователи отождествляют Фуллы с остатками средневекового поселения у с. Планерского (б. Коктебель) (см.: *Кропоткин В. В.* Из истории средневекового Крыма. — Советская археология, 1958, XXVIII; *Якобсон А. А.* К вопросу о локализации средневекового города Фуллы. — Советская археология, 1959, XXIX—XXX). Хотелось бы отметить, что в раскопках у с. Планерского обнаружены фундаменты ряда христианских храмов и в их числе большой базилики, уступающей по своим размерам лишь главному храму Херсона, в то время как в Чуфут-кале таких памятников не выявлено. Это обстоятельство склоняет к тому, чтобы отождествлять Фуллы — резиденцию епископа — с поселением у с. Планерского. Разумеется, «народ фульский», который, как видно из последующего текста, держался языческих обычаев, не мог жить в самих Фуллах — речь может идти лишь о местности, более или менее близкой к этому городу.

⁴ Как показал болгарский исследователь И. С. Дуйчев, «Александр» здесь не название дерева, а его нарицательное наименование *ἀλέξανδρος* означает «за-

щитник мужчин». Ошибку, допущенную автором Жития, И. С. Дуйчев убедительно объясняет тем, что тот, очевидно, не вполне понял имевшийся у него греческий источник. Этим источником, по мнению Дуйчева, являлось описание путешествия Константина в Хазарию и обратно (см.: *Dujčev J. Zur literarischen Tätigkeit Konstantins des Philosophen. — Byzantinische Zeitschrift, 1951, 44, S. 105—110*).

⁵ Исайя. 66.18—19. В греческом тексте Библии, в перечне народов читается не «Фул», а «Φουδ»; название «Фул» встречается лишь в еврейском тексте Библии. В этом исследователи справедливо видят подтверждение правильности сообщений ЖК об изучении Константином еврейского языка. См.: *Mins E. H. S. Cyrill really knew Hebrew. — In: Mélanges P. Boyer, Paris, 1925, p. 94—95*.

⁷ Иеремия. 16.16.

⁸ Число ударов, нанесенных Константином, символическое, оно соответствует числу лет жизни Христа.

Глава XIII

¹ Ф. Дворник толкует это сообщение Жития таким образом, что Константин стал профессором патриаршей академии, существовавшей некогда до иконоборчества, а затем восстановленной и реорганизованной Фотием; ее преемницей была, по его мнению, высшая школа при церкви Святых Апостолов, находившаяся под покровительством патриарха, которую описал в своих сочинениях византийский писатель конца XII—начала XIII в. Николай Месарит (см.: *Dvornik F. Photius et la réorganisation de l'Académie patriarcale. — Analecta Bollandiana, 1950, 68, p. 108—125; Idem. Byzantské misie u slovanů. Praha, 1971, s. 87—88*). Эта гипотеза встретила, однако, резкие возражения П. Лемерля, который прямо назвал ее «мифом», указав на отсутствие убедительных доказательств в пользу существования подобного учреждения как в доиконоборческий период, так и сразу после восстановления иконопочитания (см.: *Lemerle P. Le premier... p. 95—96, 184—185*). Таким образом, мы не знаем, почему Константин после возвращения из Хазарии не вернулся в свой монастырь на Олимпе, а поселился в одной из константинопольских церквей.

² Текст расшифрованного Константином «пророчества Соломона» и связанного с ним расчета лет, помимо ЖК, сохранился также в ряде русских рукописей XIII—XVII вв. либо как отдельное произведение, либо в составе антииудейского трактата, известного под названием «Словеса святых пророк». Текст известен в двух редакциях — краткой и пространной. Краткая редакция полностью совпадает с текстом ЖК, в пространной — изречения, помещенные на гранях «чаши», снабжены толкованиями, в которых указано, что надпись на первой грани — пророчество о рождении и тайной вечере, на второй — о распятии и воскресении, на третьей — о воскресении. В свою очередь пространная редакция распадается на ряд вариантов, отличающихся друг от друга деталями толкований, описаниями внешнего характера «чаши», которая в некоторых обработках превращается в «келью» и даже в «святая святых» иерусалимского храма и т. д. Текст самого «пророчества», однако, во всех имеющихся текстах идентичен и совпадает с текстом ЖК, если не считать отдельных лексических поновлений. В последнее время И. Шевченко обнаружил в рукописи XI в. греческий текст без заголовка и обозначения, что это «пророчество Соломона» или надпись на его «чаше». Этот текст соответствует надписи на первых двух гранях «чаши». Как показало произведенное И. Шевченко сравнение, славянский текст ЖК — дословный перевод с греческого. По мнению этого исследователя, греческий текст представляет первоначальную версию «пророчества», а в ЖК мы имеем уже его дальнейшую разработку. И. Шевченко обращает внимание на то, что в ЖК идет речь о трех надписях, но выполненных двумя видами письмен (еврейскими и самаритянскими). Эту несогласованность чувствовали и авторы некоторых обработок пространной редакции («пророчества», добавившие от себя, что надпись на третьей грани написана «греческими письменами»). Это противоречие, по мнению исследователя, было результатом того, что первичная версия, соответствующая греческому тексту, состояла лишь из двух изречений, к которым третье было при-

бавлено позднее. В связи с этим исследователь выражает сомнение в том, что Константином действительно была расшифрована подобная надпись.

Думается все же, что приведенных соображений недостаточно, чтобы исключить другую возможность — греческий текст представляет собой лишь часть, извлечение из расшифровки Константина, которую мы имеем в славянском переводе. В пользу истинности рассказа ЖК косвенно свидетельствуют собранные самим И. Шевченко данные о появлении как раз в изучаемую эпоху надписей с пророчествами о Христе, написанных не на греческом языке и сделанных якобы персонажами библейской истории.

Само появление «чаши» с надписью связано с еврейскими легендами о принадлежавшем Соломону магическом кубке из красного камня и о надписях, по которым Соломон пытался определить приход мессии. Эти легенды способствовали появлению надписи на «чаше», созданной, очевидно, тогда же, что и другие памятники этого рода (см.: *Sevčenko J. The Greek Source of the Inscription on Solomon's Chalice in the Vita Constantini.* — In: *To Honor Roman Jacobson.* Hague; Paris, 1967, vol. III).

³ И. Шевченко обнаружил явную ошибку в приведенном в ЖК расчете лет: ни хронологические расчеты византийцев, ни «История» Константина Преславского не позволяют определить хронологический интервал от 12-го года правления Соломона до рождения Христова как 909 лет. Хронологические расчеты на основании Летописца патриарха Никифора — наиболее авторитетного хронологического изложения мировой истории во времена Константина — дают другую цифру; 989 лет. При составлении оригинала ЖК или при снятии наиболее ранних копий буква, обозначающая цифру десятков, — «п» была, по-видимому, ошибочно прочитана как буква «и» и воспринята не как цифра, а как союз (см.: *Sevčenko J. The Greek Source...*, p. 1816).

Поскольку цифра 909 налицо во всех славянских текстах «пророчества», очевидно их происхождение от одного общего источника.

Глава XIV

¹ Ростислав — правитель Великой Моравии, раннефеодального славянского государства, включавшего значительную часть территории современной Чехословакии.

² В Итальянской легенде вместо «божьего внушения» вводится иное, более «рационалистическое» объяснение: Ростислав послал к императору, «услышав, что совершил философ в стране хазар» (ММФН, III, s. 127—128). Очевидно, однако, что о том, что происходило в Хазарии, моравский князь вряд ли мог знать и его поведение определялось совсем другими мотивами.

³ Текст так называемого «Послания Ростислава» сохранился в трех отличающихся друг от друга версиях: помимо ЖК, в Итальянской легенде (ММФН, II, s. 128), где в тексте, сходном с ЖК, отсутствует ряд деталей, характерных для этого рассказа, и в V главе ЖМ, где изложение совершенно не совпадает по форме (а отчасти и расходится по содержанию) с ЖК.

Исследователи в настоящее время согласны с тем, что ни одну из бытующих версий послания нельзя считать сколько-нибудь точным изложением моравской грамоты. Имеющиеся в нашем распоряжении тексты лишь пересказы того, что знали и сочли нужным сообщить о послании авторы Житий. Об этом же говорят наблюдения чехословацкой исследовательницы Д. Маречковой, обнаружившей в тексте «Послания Ростислава» следы знакомства его авторов с византийскими канцелярскими формулами (см.: *Marečková D. Moravské poselství do Cařihradu jako řecky dokument.* — Slovo, Zagreb, 1969, 18—19).

Нельзя, однако, заключать, как полагал в свое время А. Брюкнер, что рассказ о посольстве Ростислава вообще является вымыслом агиографа. Если предположить, что такого посольства не было и солунские братья отправились в Моравию по собственной инициативе, то в этом случае мало объясним успех их миссии. Кроме того, следует учитывать, что Жития и Константина и Мефодия писались, когда были живы современники событий (например, племянник Ростислава Святополк) и в условиях острой борьбы с немецким клиром.

В такой ситуации прибегать к вымыслам было бы не только бесполезно, но и опасно (подробнее об этом см.: *Dittrich Z. R. Christianity in Great Moravia. Groningen, 1962, p. 93—96*).

⁴ Сообщение об отказе моравян от язычества еще перед обращением Ростислава к византийскому императору подтверждается данными других письменных источников и археологических раскопок.

Христианство стало постепенно проникать на земли Великой Моравии с территории Каролингской империи с конца VIII в., что выразилось, в частности, в появлении в погребениях первых десятилетий IX в. обряда трупоположения наряду с практиковавшимся ранее трупосожжением. В условиях интенсивной социальной дифференциации и формирования раннефеодального Великоморавского государства проповедь христианства имела большой успех, и в 831 г., по сообщению «Заметок о пассауских епископах», Регинхар, епископ Пассау (в Баварии), «крестил всех моравян» (MMFH, Brno, 1971, IV, s. 407); о достоверности этого известия см.: *Łowmiański H. Początki Polski, t. IV, s. 313—315*.

В действительности, как показывают данные археологии, крестились прежде всего княжеская семья, знать и население главных центров государства, где уже в первой половине IX в. были построены каменные христианские храмы, в то время как основная масса сельского населения продолжала жить по-старому. К середине IX в. на территории Великой Моравии была уже создана церковная организация, подчинявшаяся пассаускому епископу. Свидетельством ее существования и функционирования является известный пассаж в петиции баварских епископов папе Иоанну IX (ок. 900-г.), что «от начала христианства» в Моравии пассауский епископ вступал на эту территорию, «когда хотел и был должен», собирал там синоды из местного духовенства и вообще «делал все, что было нужно сделать» (MMFH, III, s. 234—235). Эта организация состояла из сети приходов, расположенных в главных крепостях и объединенных в церковные округа, во главе которых стояли архипресвитеры, назначавшиеся епископом. Эти архипресвитеры упоминаются в ЖК (XV) как «латинские архиерен», с которыми Константин столкнулся по прибытии в Моравию (подробнее о принятии христианства Великоморавским государством см.: *Vavřínek V. Die Christianisierung und Kirchenorganisation Grossmährens. — Historica, Praha, 1963, VII; Ratkoš P. Kristianizácia Veľky Moravy pred misio Cyrila a Metoda. — Historický časopis, 1971, N 4*).

⁵ Просьба Ростислава прислать такого «учителя» (в Итальянской легенде — «доктора»), который бы изложил моравянам христианскую веру «на нашем языке», стала предметом дискуссии среди исследователей. Во-первых, в литературе отмечалось, что слова «на нашем языке» («въ свои языкѣ») отсутствуют в параллельном тексте, как в Итальянской легенде (MMFH, II, s. 128), так и в Житии Мефодия. Нет этих слов и в глаголическом тексте этого места ЖК, которое сохранилось в «Новлянском бревиарии» (см.: *Лавров П. А. Материалы... с. 130*). Отсюда предположения, что данные слова представляют более позднюю вставку (см.: *Kurz J. Několik poznámek k textu «Života» Konstantinova a Metodějova. — In: Studia linguistica in honorem Thaddei Lehr-Spławiński. Warszawa, 1963, s. 186*).

Представляется, однако, что отсутствие соответствующих слов в Итальянской легенде легко объясняется общим сокращением памятника, при котором опускался как раз материал о возникновении славянской письменности. В глаголических фрагментах из ЖК также налицо явные следы сокращений по сравнению с оригиналом. В Житии же Мефодия, как произведении, составлявшем одно целое с ЖК, в рассказе о моравском посольстве подняты иные темы, чем в ЖК, — более связанные с конкретной политической ситуацией в момент ее написания.

Думается, что все же есть основания относить указанные слова к первоначальному тексту памятника, поскольку иначе становится непонятным помещенный в последующем тексте вопрос Константина императору, есть ли у моравян «буквы для их языка». Такой вопрос мог быть вызван лишь просьбой изложить «правую христианскую веру» на родном языке моравян (подробнее об этом см.: *Kijas V. Chrávatskohlaholské texty Života Konstantinova. — Slavia 1966, N 4, s. 543—544*).

Конец интересующей нас фразы в ЖК и Итальянской легенде дан различно: словам ЖК «изложил нам правую христианскую веру» в Итальянской легенде соответствует текст «показать веру и порядок закона и дорогу правды» (ММФН, II, s. 128). Последние слова Итальянской легенды, отсутствующие в ЖК, находят параллель в соответствующем тексте ЖМ, где говорится о желании моравян узнать «всякую правду» (ЖМ, V). То обстоятельство, что в данном месте версия Итальянской легенды сочетает особенности и ЖМ и ЖК, позволяет утверждать, что в данном случае именно она передает первоначальный текст ЖК, доставленный в Рим Мефодием. Тем самым соответствующую часть «Послания Ростислава» следует интерпретировать как желание моравской феодальной верхушки ознакомиться со всей суммой знаний о идеологических воззрениях и общественной организации христианских раннефеодальных государств, в ряды которых совсем недавно вступила Великая Моравия.

Некоторые исследователи выражают сомнения в том, что вся интересующая нас фраза могла читаться в подлинном послании Ростислава: немецкие миссионеры и так вели проповедь на славянском языке, а их переводы необходимых молитв (как «Отче наш» и «Верую») вполне удовлетворяли потребности моравской верхушки. Эта часть текста, следовательно, явный вымысел агнографа (в наиболее отчетливой форме такая точка зрения сформулирована в работе: *Kurz J. Význam činnosti slovanských apoštolů Cyrila a Metoděje v dějinách slovanské kultury.* — Slavia, 1963; 32; *Vavřínek V. Die Christianisierung...*, S. 34; *Idem. SZ*, s. 32).

Вторая часть этого построения легко опровергается сопоставлением нашего текста с таким документом, возникшим в сходной исторической ситуации, как относящиеся к 867 г. ответы папы Николая I на вопросы послов Бориса-Михаила Болгарского. Из этих ответов видно, что новообращенного в христианство болгарского правителя интересовал очень широкий круг вопросов: они касались не только правильного соблюдения церковных обрядов, но и тех изменений во всей общественной жизни, которые должны произойти после принятия христианства: особенно интересно, что наряду с предписаниями о покаянии болгарские послы просили папу прислать им и «светские законы» (ММФН, IV, s. 55). Суммируя суть болгарских вопросов, папа удачно указал, что «король» болгар просит его о «христианском законе» в приведенном выше самом широком значении этих слов (ММФН, IV, s. 43). Это прямая параллель к соответствующему тексту «Послания Ростислава».

Более сложно обстоит дело с просьбой изложить все это «на нашем языке», которая таких параллелей не имеет. Наиболее правильной представляется в этом вопросе точка зрения Г. Ловмянянского, что нельзя категорически отвергать возможность такой просьбы со стороны Ростислава. Только просьбу эту следует связывать не с маловероятным для моравской знати IX в. стремлением слушать церковную службу на понятном для нее языке, а с необходимостью разъяснения на родном языке истин вероучения тем моравянам, которые затем дали бы моравскому государству кадры духовенства, происходящего из местных жителей. См.: *Łowmiański H. Początki Polski*, t. IV, s. 362—363.

⁶ Указанные слова явно сочинены позднее, когда после заключения в 874 г. мира между Великоморавским государством и Восточнофранкским королевством началась великоморавская экспансия на соседние земли славян-язычников, сопровождавшаяся распространением на этих землях христианской религии (ЖМ, X—XI). Появление в ЖК этих слов — доказательство того, что оно было написано после 875 г. См.: *Łowmiański H. Początki Polski*, t. IV, s. 363, 367.

⁷ Слова «епископа и учителя» читаются только в ЖК, в Итальянской легенде (ММФН, III, s. 128) и в ЖМ (V) этому соответствуют слова «такого человека» или «такого мужа». В этом следует, однако, видеть работу позднейших редакторов, которые, удаляя упоминание о «епископе», стремились устранить противоречие между просьбой Ростислава и действиями византийского императора, пославшего в Великую Моравию лиц, не обладающих этим духовным саном. В настоящее время никто из исследователей не сомневается, что именно желание получить из Константинополя епископа было одним из главных мотивов для послышки моравского посольства в Константинополь.

В первых десятилетиях IX в., когда начинались проповедь христианства в Великой Моравии и создание церковной организации на ее территории, между Великоморавским государством и Восточнофранкским королевством, откуда пришли христианские миссионеры, существовали если не дружественные, то во всяком случае мирные отношения. В этих условиях моравские правители, заинтересованные в утверждении христианской религии, могли мириться с тем, что духовенство на их землях (по преимуществу немецкое) подчинялось руководству епископа Пассау (Бавария). К середине IX в. положение изменилось: с активизацией после Верденского мира 843 г. восточной политики Восточнофранкского королевства с середины 50-х годов начался затяжной, по существу, не прекращавшийся конфликт между этим государством и Великой Моравией. В этих условиях великоморавские правители уже не могли терпеть, чтобы духовенство, проживающее в их государстве, подчинялось руководству епископа Пассау — подданного их врага Людовика Немечкого. Отсюда попытки получить для Великой Моравии особого епископа, не подчинявшегося церковным властям Восточнофранкского королевства. См.: *Łowmiański H. Początki Polski*, IV, s. 312—316, 360—361.

⁸ Еще одно свидетельство «византийского» патриотизма автора ЖК.

⁹ Дед Михаила III — император Михаил II (820—829), отец Михаила III — Феодил II (829—842).

На важность этого свидетельства для изучения византийской политики по отношению к славянам указал болгарский исследователь И. С. Дуйчев. Неудачные попытки создания славянской азбуки в 20—40-х годах IX в. не случайно начались с того времени, когда Византии наконец удалось упрочить свою власть над славянским населением Македонии и Греции, и были, несомненно, связаны с организацией христианской миссии среди этого населения. Принятие христианства славянами должно было прочно привязать их к Империи и покончить с постоянными восстаниями славян против византийской власти. Поэтому поиски славянской азбуки были признаны важным государственным делом. В русле этой традиции следует рассматривать и труды Константина над созданием славянской азбуки, которые начались, конечно, задолго до прибытия моравского посольства в Константинополь. Разумеется, при этом Константин и его сподвижники преследовали и собственные цели, далеко выходящие за узкие рамки имперской политики. См.: *Дуйчев И.* Вопросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век. — Изв. на Института за българска история. София, 1957, 7.

¹⁰ Первая часть этой фразы — калька с греческого ἐν ὕδατι γράφειν, что означает напрасные усилия, бесполезную работу, предпринятую что-либо невозможное. Общий смысл всей фразы, согласно И. С. Дуйчеву: если проповедь христианства не будет закреплена средствами письменности, то она либо не приведет к успеху, либо будет неверно истолкована, породит неправильные толкования церковной доктрины — ереси.

Ф. Гривец видит в этих словах выпад против византийских епископов — противников славянской письменности — и просьбу к императору поддержать своим авторитетом изобретение славянской азбуки. См.: *Дуйчев И. С.* Към тълкуването на пространите жития на Кирила и Методия. — В кн.: *Хиляда и сто години на славянска писменост*. 863—1963. София, 1963, с. 113—115.

¹¹ Варда — дядя по матери императора Михаила и его соправитель с титулом «кесаря», фактический глава Византийского государства в конце 50-х — начале 60-х годов IX в. Его личное участие в подготовке моравской миссии — свидетельство того значения, которое придавалось ей в Константинополе.

¹² Матфей. 7.7; Лука. 11.9.

¹³ Представление о том, что изобретение славянской азбуки было своего рода мгновенным актом, результатом божественного «внушения», является, конечно, агиографическим шаблоном. Изобретение славянской азбуки было, несомненно, результатом длительных работ, начатых Константином и группой его единомышленников задолго до прихода в Константинополь моравских посланцев. Об этом косвенно говорит и упоминание самого Жития о «спешниках», которые стали молиться вместе с Константином об открытии славян-

ской азбуки. Азбука, изобретенная Константином, позднее получила название глаголицы.

¹⁴ Этими словами начинается текст евангелия от Иоанна. Евангельские тексты существовали в средневековой письменной традиции в виде сборников двоякого рода. Один из них — так называемое «евангелие тетр» или «четверо-евангелие», где один за другим полностью помещены тексты всех четырех евангелий в определенном, закреплённом традицией порядке: Матфея, Марка, Луки и Иоанна.

Другой — так называемое евангелие апракос: сборник отрывков из евангельских текстов, расположенных в той последовательности, в какой они читались во время церковной службы в течение года. Этот сборник начинался с первой главы «Евангелия от Иоанна», читавшейся в пасхальное воскресенье.

То обстоятельство, что Константин начал свой перевод именно с первых слов «Евангелия от Иоанна», говорит за то, что «беседа евангельская», которую он стал писать перед выездом в Моравию, была переводом евангелия апракос. Такое предположение подтверждается свидетельством болгарского писателя начала X в. Иоанна Экзарха в том, что Константин много трудился «от евангелия и апостола прелагая избор», т. е. переводя тексты, выбранные из евангелия и апостола (ММФН, III, s. 376).

Тексты славянского апракоса дошли до нас в двух редакциях — краткой и пространной. Текстологическое сопоставление, произведенное Л. П. Жуковской, показало, что в обоих типах апракоса чтения на субботу и воскресенье совпадают, в то же время в составе чтений на простые дни недели обнаруживаются значительные расхождения между группами списков полного апракоса, причем именно в той части, которая не имеет параллелей в кратком апракосе. Это позволило исследовательнице прийти к обоснованному выводу, что полный апракос является более поздней редакцией и что следы перевода Константина следует искать в тексте краткого апракоса.

Вместе с тем ввиду наличия существенных расхождений и между отдельными группами списков краткого апракоса, пока еще не выявленных и не изученных в полном объеме, задача реконструкции текста перевода Константина остается пока не решенной (см.: Жуковская Л. П. О переводах евангелия на славянский язык и о «древнерусской» редакции славянского евангелия. — В кн.: Славянское языкознание. М.: Изд-во АН СССР, 1959; Она же. Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием. — Вопросы славянского языкознания. М., 1963, вып. 7; Она же. Текстологическое исследование наследия Кирилла Философа. — В кн.: Константин-Кирилл философ. София, 1971).

Фрагмент предисловия Константина к его переводу евангельского текста был определен и исследован А. Вайаном (*Vaillant A. La préface...*, p. 212). Выбор для первого перевода сборника текстов, читающихся во время церковной службы, говорит о стремлении солунских братьев к тому, чтобы с самого начала их миссия служила «просвещению» самых широких кругов населения.

¹⁵ Послание императора Ростиславу также нет оснований считать аутентичным текстом. По меткому замечанию З. Диттриха, составителя ЖК и не могли располагать этим документом, так как послание императора, судя по всему, вместе с архивом Ростислава попало в руки франков после захвата ими Великой Моравии в 870 г. (см.: *Dittrich Z. R. The Christianity...*, p. 104—105). Перед нами снова свободный пересказ, и в настоящее время трудно установить, восходят ли читающиеся здесь высказывания о значении открытия славянской письменности действительно к тексту императорского послания, или перед нами вымысел агиографов, стремившихся использовать авторитет византийского двора для прославления дела своего героя.

¹⁶ Константин — римский император IV в., прекративший преследования христианства и издавший эдикт о равноправии христианства с другими религиями; в византийской традиции — основоположник «христианской» империи, образец идеального государя.

¹ В Итальянской легенде этот почетный прием объясняется тем, что солунские братья принесли с собой «останки святого Климента и евангелие, переданное упомянутым выше философом на их язык» (ММФН, II, s. 128).

² Немецкие «пасторские инструкции» предусматривали наличие в каждом центре церковного округа школы для подготовки священников. Поскольку такие церковные округа существовали в Моравии перед приходом солунских братьев, то, по предположению В. Вавжинка, в их административных центрах должны были существовать и школы, откуда, вероятно, Ростислав и взял учеников, отданных на обучение Константину (см.: *Vavřínek V. Die Christianisierung...*, S. 27).

В правильности этого построения, впрочем, трудно быть вполне уверенным, так как Пассау, откуда пришли в Моравию немецкие миссионеры, по компетентному мнению баварского исследователя К. Босля, не являлось значительным культурным центром Каролингской империи. См.: *Bosl K. Probleme der Missionierung des böhmischen-mährischen Herrschaftsraumes. — In: Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit. Wiesbaden, 1967, S. 121.*

³ Перечисленные термины — названия практически всех частей церковной службы, отсутствует лишь указание на обычные молитвы (в отличие от тайной, обращенной к богу, читавшиеся перед прихожанами), но это, по-видимому, случайный пропуск. Таким образом, этот перечень подтверждает свидетельство, что Константин «перевел весь церковный чин». Употребленные в старославянском тексте термины «утреня», «годины», «обедня», «вечерня», «павечерница», «тайная служба», за одним исключением (слово «годины», сохранившееся в западнославянской церковной терминологии, сменило слово «часы»), и в настоящее время с незначительными изменениями употребляются в том же значении в православной церкви.

Как указал Ф. Дворник, эти термины представляют собой кальки с соответствующих греческих терминов. Так, например, «павечерница» восходит к греческому *ἀποβήτιον*, а не к латинскому *completorium* (см.: *Dvornik F. Byzantské misie...*, s. 123). Отсюда предположение, что Константином был переведен текст греческой церковной службы. Это предположение подкрепляется свидетельством Похвального слова Кирилла и Мефодия, где при пересказе интересующего нас раздела прямо сказано, что по приходе в Моравию солунские братья «весь църковный закон преложиша от гръцьскаго в свои им язык» (ММФН, II, s. 171).

В так называемых «Синайских отрывках» — глаголической рукописи XI в., фрагменте так называемого «Синайского требника» — сохранился перевод части литургии Иоанна Златоуста (см.: *Nahtigal R. Euchologium Sinaiticum. Ljubljana, 1942, vol. II, s. 337—345*). После исследований чехословацкого филолога Я. Фрчека, показавшего большую древность языка перевода, исследователи склоняются к выводу, что Константин перевел текст именно этой греческой церковной службы, которая с IX в. стала особенно популярной в Византии (подробнее об этом см.: *Dostal A. Origins of the Slavonic Liturgy. — Dumbarton Oaks papers, 1965, 19*).

В последнее время болгарский исследователь Б. Чифлянов попытался определить, какой именно из церковных чинов, существовавших в Византии IX в., был переведен Константином и Мефодием. По его мнению, солунские братья перевели так называемый «чин великой церкви», служивший в то время в константинопольских церквях, а не «типик» Саввы Освященного, созданный в Палестине и распространявшийся в IX в. преимущественно в монашеских кругах. «Типик» Саввы отличается обилием гимнографического материала, а о переводах гимнографических текстов Константином и Мефодием указаний нет. Напротив, по свидетельству Жития Климента, «псалмоподобные песнопения» и значительная часть «Триоди» были переведены лишь их учеником Климентом в Болгарии (см.: *Милев А. Жития на св. Климент Охридски. София, 1961, с. 108, 114*). Вместе с тем исследователь вынужден признать, что названия «последований», приведенные в ЖК, соответствуют именно названию «последований» монастырского чина. См.: *Чифлянов Б. Богослужбе-*

ният чин, преведен от братяте Кирил и Методий в началото на моравската миссия. — В кн.: Славистичен сборник. София, 1973.

⁴ Контаминация двух цитат из книги пророка Исайи (35.5; 32.4), соединенных отсутствующей в пророческом тексте вставкой о «словах книжных». Смысл этого пассажа в том, что лишь после введения богослужения на славянском языке местное население смогло воспринять проповедь христианства.

⁵ В уста дьявола, как видно из последующего текста, вложены возражения немецкого духовенства в Моравии против деятельности Константина. Сформулированная здесь точка зрения, что можно воздавать хвалу богу лишь на трех языках — еврейском, греческом и латинском, сложилась на латинском западе начиная с VII в. под влиянием высказываний Исидора Севильского, который в своих «Этимологиях» (кн. XI, 13) объявил указанные три языка «святыми».

Следует, однако, иметь в виду, что наиболее крайняя точка зрения, что всякое обращение к богу возможно лишь на одном из этих трех языков, которая вложена агиографом в уста дьявола (а точнее, немецких священников,) была осуждена еще в 794 г. франкфуртским синодом франкской церкви: «Пусть никто не верует в то, что можно воздавать хвалу богу лишь на трех языках». Решения синодов начала IX в. (ахенского 802 г., майнцского 813 г. и др.) подчеркивали необходимость для духовенства проповеди населению на домашнем языке и предписывали с этой целью перевод некоторых проповедей на «народную латынь» или немецкий. Одновременно людям, которые не знают латыни, разрешалось молиться богу на своем языке. Однако совершение богослужения допускалось лишь на трех «священных» языках (подборку постановлений синодов см.: Лавровский П. Кирилл и Мефодий, как православные проповедники у западных славян. Харьков, 1863, с. 271; их интерпретацию и общий очерк развития «триязычного» учения см.: Kujew K. M. Zur Geschichte der «Dreisprachendoktrin». — Byzantinobulgarica, Sofia, 1966, II).

Баварская миссия в Моравии следовала этим установкам, о чем свидетельствуют переводы ряда наиболее обиходных текстов («Верую» и др.) на славянский язык, записанные латинскими буквами (см.: Vavrinek V. Die Christianisierung..., S. 11—13). В свете этого можно было бы следующим образом интерпретировать интересующий нас пассаж памятника. Во-первых, возражения немецких духовных лиц были направлены против нового способа записи славянских текстов неизвестными ранее буквами (их записи славянских текстов дедались традиционными латинскими буквами). Во-вторых, возражения были направлены против попыток Константина осуществлять богослужение на славянском языке.

⁶ «Архиереи» — здесь архипресвитеры, стоявшие во главе церковных округов, на которые была разделена территория Великой Моравии, входившая в состав диоцеза Пассауского епископства. Таким образом, против Константина выступали лица, стоявшие во главе церковной организации Великой Моравии. Чем вызвано разделение в ЖК этих архипресвитеров на латинских и франкских («фряжеских» — оригинала), неясно.

⁷ Имеется в виду евангельский текст рассказа о распятии: «И была над ним надпись, написанная словами греческими, римскими и еврейскими: Сей есть царь Иудейский» (Лука. 23.38). Уже Исидор Севильский видел в этом тексте свидетельство особого преимущества греческого, латыни и еврейского над другими языками и сослался на него в своих «Этимологиях» (см.: Kujew K. M. Zur Geschichte..., S. 53). В дальнейшем этот довод был одним из главных аргументов в пользу признания особого положения трех «священных» языков.

⁸ «Люди с большими головами» — калька с греч. ἀνδρες μακροκέφαλοι. Этим названием в византийских источниках назывались антиподы. По античному учению пифагорейцев, на одной стороне шарообразной земли живут люди, а на противоположной стороне находится другая страна, жителей которой условно именовали антиподами. Люди отделены от антиподов непреходимым океаном, и установить связь между ними никогда не удастся.

Большая часть церковных авторитетов раннего средневековья относилась отрицательно к учению об антиподах; одни уже потому, что отвергали предположение о шарообразности земли, другие потому, что это учение про-

тиворечило тезису о том, что Христос пришел, чтобы спасти всех людей на земле.

Сторонники учения об антиподах имелись в этот период в некоторых кругах английского и ирландского духовенства, где сохранялись в известной мере традиции античной образованности. Во второй половине VIII в. учение об антиподах было занесено на территорию Баварии ирландскими миссионерами, ведущими проповедь среди славянского населения Хорутании. В частности, этих взглядов придерживался ученый-ирландец Виргилий, стоявший во главе зальцбургской епархии, за что был обвинен в ереси перед римским папой Захарием. Виргилий пропагандировал свои взгляды в написанной им «Космографии». ЖК свидетельствует, что подобные представления сохранялись среди баварского духовенства еще в середине IX в. Их живучесть объяснялась тем, что на баварской почве античное учение об антиподах смешивалось со старогерманскими языческими представлениями о выходах в «подземный мир», существовавших, в частности, в окрестностях Зальцбурга (см.: *Dujčev J. Un episodio dell'attività di Constantino Filosofo in Moravia. — Ricerche Slavistiche, 1954, 3; Repp F. Zur Erklärung von Kap. XV der Legende von Konstantin. — Zeitschrift für slavische Philologie, 1958, Bd XXIV, H. 1; Ditt-rich Z. R. Christianity. . . , p. 45—46).*

⁹ Происхождение этого поверия, которое пропагандировало немецкое духовенство, остается неясным. Некоторые исследователи полагают, что таким путем велась борьба с распространенным у славян почитанием змей (*Ditt-rich Z. R. Christianity. . . , p. 114*). О подобных верованиях у самих славян (по этнографическим материалам) см.: *Лавров П. А. Кирило та Методій. . . , с. 45—46*).

¹⁰ В настоящее время исследователи единодушно полагают, что вместо слова «человек» в данной фразе читалось что-то другое. Предложены две возможные поправки. По мнению венского слависта Й. Хамма, в этом месте говорилось не о «человеке», а о «штерке» — журавле. Поскольку в глаголице начертания букв «ч» и «щ» очень близки, то «штерка» писец мог ошибочно прочитать, как сокращенное «чка». Санкции за убийство журавля, по его мнению, могли быть связаны с тем, что журавль убивает пресмыкающихся. Свои наблюдения Й. Хамм сопоставил с этнографическими данными о почитании журавля у славян, но аналогичного наказания за убийство птицы среди этих материалов ему обнаружить не удалось (см.: *Хамм Й. Рец. на кн.: Lehr-Splawinski T. Żywoty Konstantyna i Metodego. — Slovo, Zagreb, 1962, 11/12, s. 194—195*).

Иную гипотезу выдвинул чехословацкий исследователь Ф. В. Мареш. Поскольку в древнейших славянских текстах название журавля передается как *strǣk* или *stork*, а не *strk*, то, по его мнению, конструируемая Й. Хаммом путаница букв не могла иметь места. Ф. В. Мареш предполагает, что в данном месте читалось слово «чълк», прочитанное затем как сокращенное «члк» — человек. В старопольском языке это слово было обозначением пресмыкающихся. Отсюда предположительное понимание текста: «если кто убьет не змею, а иное пресмыкающее (например, ящерицу), то он не должен пить из стеклянного сосуда». См.: *Mareš F. V. Jestliže někdo zabije člověka. — Slavia, 1966, N 4*.

¹¹ Сообщение ЖК подтверждается археологическими данными, свидетельствующими о повсеместном сохранении языческих обычаев за пределами основных «градов» Моравской державы (погребения с трупосожжениями, курганы и т. д.). См.: *Vavřínek V. Die Christianisierung. . . , S. 28*.

¹² Псалмы. 49.14.

¹³ Малахия. 2.15—16.

¹⁴ Малахия. 2.14.

¹⁵ Матфей. 5.27—28.

¹⁶ Матфей. 5.32.

¹⁷ Матфей. 19.6. Это слова не апостола, а самого Христа.

¹⁸ В Итальянской легенде вместо этого — четыре с половиной года, в ЖМ — три года. Обзор дискуссии о соотношении этих хронологических обозначений см. в прилож. I.

¹⁹ Имена некоторых из этих учеников: Горазд, Климент, Наум, Ангеларий и Савва — приводятся в Житии Климента Охридского (ММФН, II, s. 206).

Климент, согласно житийной традиции, был болгарин (ММФН, II, s. 270) и, вероятно, прибыл в Моравию вместе с Константином, а Горазд был родовитым моравянином (ЖМ, XVII).

Интересующая нас фраза имеет важное дополнение в тексте Итальянской легенды, где читается: «взяли с собой нескольких из своих учеников, которых считали достойными получения епископской степени» (*dignos esse ad episcopatus honorem recipiendum*). — ММФН, II, s. 129).

Отсутствие в ЖК выделенных слов, думается, следует объяснять позднейшей редакторской обработкой этого места: поскольку в действительности до посвящения учеников Константина в епископы дело не дошло, то, удаляя эту деталь из своего источника, редактор устранил из своего текста противоречие, выяснять которое не было удобно в рамках агиографического памятника. Предположение, что речь шла о посвящении в епископы именно учеников Константина, подтверждается и известными данными о намерении братьев вернуться домой после окончания своей миссии (см.: *Dvornik F. Byzantské misie...*, s. 146—147). Таким образом, цель путешествия заключалась в том, чтобы, посвятив в епископы обученных солунскими братьями учеников, дать Моравии ту особую церковную организацию, создания которой добивался моравский князь, отправляя посольство в Константинополь. К сожалению, ни в ЖК, ни в ЖМ не говорится, куда поехали «святить» учеников солунские братья. Ясно, что они должны были направиться в такой церковный центр, где могли бы посвятить своих учеников, невзирая на отрицательную реакцию франкского епископата. При определении, какой именно это мог быть центр, возникли следующие гипотезы.

1. Братья направлялись в Венецию (их пребывание там засвидетельствовано ЖК, XVI), чтобы оттуда ехать на корабле в Константинополь и посвятить своих учеников у константинопольского патриарха (главным сторонником этой точки зрения является Ф. Дворник). Эта точка зрения, к сожалению, не позволяет объяснить, почему в Венеции состоялся диспут Константина о возможности богослужения на славянском языке и не просто с местным духовенством, а, судя по всему, со специально созданным церковным синодом (в числе оппонентов Константина ЖК, XVI упоминает «епископов» во множественном числе).

Кроме того, следует учитывать, что ко времени выезда братьев из Моравии (прибыли в Рим в конце 867—начале 868 г.) наступили изменения, сделавшие поиски поддержки в Константинополе весьма проблематичными. Не позднее лета 866 г. болгарский князь Борис, не добившись от Византии согласия на создание независимого болгарского патриархата, порвал с Империей и обратился к папе и Людовiku Немецкому с просьбой о присялке духовенства. Уже в августе 866 г. его послы были в Риме (см.: *Гюзелев В. Князь Борис първи. София, 1969, с. 178—202*). Тем самым Великая Моравия была снова отделена от Константинополя, поставленные там епископы не могли бы поддерживать контактов с патриархом, а сам патриархат мог бы оказать им лишь моральную поддержку. Все это вряд ли могло устроить моравского правителя.

2. Братья с самого начала направлялись в Рим (А. Брюкнер, Ф. Гривец, Н. Никольский).

Помимо обстоятельства, что братья в конце концов действительно были в Рим, исследователи указывают на тот факт, что, выезжая из Моравии, братья взяли с собой мощи св. Климента, папы римского, очевидно, для того, чтобы принести их в Рим. Наконец, эта точка зрения подкрепляется и свидетельством Итальянской легенды, где прямо указывается, что когда папа Николай I узнал об успехах христианской проповеди братьев в Моравии, «предписал им и вызвал их апостольским письмом, чтобы прибыли к нему» (ММФН, II, s. 129).

Эта гипотеза, как и предшествующая, не объясняет причины задержки братьев в Венеции и тем более — необходимости имевшего там место диспута. Что касается довода относительно реликвий папы Климента, то ответ на это

вполне прост и естествен: Константин возил их с собой потому, что считал Климента покровителем своей миссии.

Но наибольшие сомнения в правильности такого предположения возникают при сравнении свидетельства Итальянской легенды с другими старославянскими текстами: в ЖК, XVII о том, что папа послал за братьями, говорится после сообщения об их пребывании в Венеции. Правда, имя папы не указано, оно названо в ЖМ, VI, где также о вызове братьев в Рим говорится после записи об отъезде из Моравии. Все это позволяет полагать, что мы имеем дело с переработкой первоначального рассказа в Итальянской легенде, автор которой, стремясь прославить и Константина, и папский престол и выдвинуть на первый план тему реликвий, переделал имевшийся у него текст таким образом, чтобы не было никаких сомнений в дружественных отношениях братьев с папой и в их намерении доставить в Рим мощи Климента.

Таким образом, согласно наиболее точному сообщению ЖК, братья поехали в Рим по вызову папы, который узнал об их пребывании в Венеции: следовательно, не по своей инициативе. Ясно, что их собственные намерения были иными.

3. Некоторые исследователи (В. Ягич, Т. Лер-Сплавинский, Э. Р. Диттрих, В. Вавжинек) энергично отстаивали тезис о том, что Константин хотел добиться посвящения своих учеников у аквилейского патриарха. В подтверждение этого тезиса ссылаются на участие патриархата в христианской миссии на славянских землях с конца VIII в., на следы культурных влияний, исходящих из этого района, в архитектуре великоморавских церквей и, наконец, на бесспорные свидетельства контактов моравских правителей с патриархатом: имена Ростислава и его племянника Святополка вписаны на пустых листах в рукопись евангелия, почтавшуюся в средневековье как автограф евангелиста Марка, а рукопись эта хранилась в Чивидале — резиденции аквилейских патриархов (MMFH, III, s. 332—333).

«Венеция» ЖК трактуется в этом случае как обозначение не города, а страны, в состав которой входила и Аквилея.

К сожалению, эти исследователи не привели никаких данных о самостоятельной позиции Аквилеи по отношению к Восточнофранкскому королевству. Наоборот, все имеющиеся материалы свидетельствуют о тесных связях Аквилейского патриархата с восточнофранкскими королями и немецким епископатом. В этих условиях солунские братья не могли рассчитывать на успех в Аквилее.

Все это заставляет отдать предпочтение гипотезе, выдвинутой еще в прошлом веке Е. Голубинским и И. Малышевским, что солунские братья рассчитывали «посвятить» учеников у градского патриарха Витала. Градская патриархия с резиденцией в Венеции распространяла свою юрисдикцию на земли Венецианской республики и прилегающую к ним часть Ломбардии, а также на земли Истрии с их славянским населением. Как и Венецианская республика, градский патриархат, признававший над собой патронат римского папы, был связан с Византией и неоднократно занимал самостоятельную позицию по отношению к франкам. Так, в 20-е годы IX в., во время восстания Людевита Посавского против франков, патриарх градский Фортунат послал Людевиту ремесленников и мастеров-строителей для укрепления крепостей. О наличии связей между градским патриархатом и Великой Моравией могут свидетельствовать упоминания о священнике Иоанне из Венеции, занимавшем весьма видное место в окружении моравского князя Святополка (см.: *Dittrich Z. R. Christianity...*, p. 147—153; *Vavřínek V. Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě*. — *Slavia*, 1963, N 4; *Dvorník F. Byzantské misie...*, s. 145—150).

²⁰ Паннония — провинция в составе Римской империи, занимавшая западную часть Венгрии, северную часть Югославии и восточную часть Австрии.

В латинских и старославянских источниках IX в. этим термином практически обозначается лишь часть старой римской Паннонии — заселенные славянским населением земли на территории современной западной Венгрии, вокруг озера Балатон (совр. Балатон). Эти земли, вошедшие в начале IX в. в состав Восточной марки империи Каролингов, около 840 г. были отданы Людовиком Немецким в лен, а затем (в 847 г.) — в наследственное владение

изгнанному великоморавским князем Моймиром князю Нитры (в совр. западной Словакии) — Прибине. Центром нового княжества стал основанный Прибиной Блатенский град (Mosarurg, urbs Paludatum, по франкским источникам, — на месте совр. г. Залавар). После гибели Прибины (ок. 861 г.) в войне с мораванами княжество перешло к его сыну Коцелу.

Территория Блатенского княжества была еще до передачи ее Прибине объектом церковной миссии зальцбургского архиепископства. К середине IX в. на землях княжества существовало не менее 30 церквей, из них три — в самом центре княжества. В церковном отношении к середине IX в. княжество представляло собой особый церковный округ в составе зальцбургского архиепископства, во главе которого стоял назначавшийся зальцбургским архиепископом архипресвитер с резиденцией в Блатенском граде. Все это духовенство было немецким, и его деятельность способствовала укреплению зависимости княжества Коцела от Восточнофранкского королевства. О княжестве Коцела и церковных порядках в нем см.: *Grafenauer B. Zgodovina Slovenskega naroda. Ljubljana, 1955, zv. II, s. 38—45.*

²¹ В Блатенском граде, как центре церковного округа, так же, несомненно, существовала школа, остатки здания которой обнаружены при раскопках. Школой руководили сами зальцбургские архипресвитеры: об одном из них, Сварнагале, известно, что он был «*praeclarus doctor*», а о другом — Альтфриде, что он был «*magister cuiusque artis*». Из этой школы, по-видимому, Коцел и взял учеников, отданных на обучение Константину (см.: *Vavrinek V. Die Christianisierung... S. 27*). Этим, вероятно, и следует объяснять быстрый прогресс в их обучении.

²² Теплый прием, оказанный Константину Коцелом, свидетельствует о том, что к середине 60-х годов наступило сближение между Великой Моравией и Блатенским княжеством. Сближаясь с Ростиславом, Коцел и его славянская дружина рассчитывали, конечно, добиться ослабления зависимости своего княжества от Восточнофранкского королевства. Важным этапом на пути к этому была подготовка кадров из среды местного духовенства для создания независимой от Зальцбурга церковной организации. Отсюда — особенно внимательное отношение Коцела к славянской миссии.

²³ В оригинале «положи же еуаггельское слово без пища». По предположению А. Вайана, которому следует и переводчик, речь идет о том, что Константин руководствовался предписанием Христа своим ученикам не брать за свою проповедь ничего, кроме пищи (Матфей. 10.8—10). Возможен и другой перевод — «передал им евангельское слово без всякой выгоды [для себя]».

²⁴ Предложение Ростиславом и Коцелом щедрых даров Константину — свидетельство того, что, по их представлениям, Константин покидал Моравию и Паннонию навсегда и ему следовало заплатить за труды.

Глава XVI

¹ Упоминание об «епископах» во множественном числе говорит о том, что в Венеции был собран церковный синод, — очевидно, для рассмотрения просьбы солунских братьев о рукоположении их учеников.

² Выступление латинских епископов в Венеции в более кратком виде передает те же аргументы, которые выдвигались против Константина и Мефодия немецким духовенством в Моравии: беспрецедентность изобретения нового письма и возможность совершать богослужение лишь на трех «священных» языках.

Предмет спора в речи епископов обозначен словом «книги» («еси ныне створил словеном книги»), которое имеет в источнике различное значение: «книги» в нем обозначают и книги в современном понимании, и особое письмо. Содержание его в данном месте раскрывается благодаря сопоставлению с более ранним аналогичным выступлением немецких священников (ЖК, XV), где речь идет о «письменах».

Новым является лишь отсылка епископов к наивысшим авторитетам (ничего не звавшим о таких новшествах) латинского запада, которыми призна-

вались четыре «великих доктора»: Амвросий миланский, Августин, Иероним и папа Григорий Великий.

Это обстоятельство позволяет думать, что «Григорий» в речи латинских епископов — папа Григорий Великий. Правда, в большинстве рукописей «Григорий» фигурирует как «Богослов» — традиционное наименование в восточно-христианской традиции для греческого богослова IV в. Григория из Назианза. Однако в некоторых рукописях ЖК «Григорий» фигурирует как Григорий «Диалог», а так именovali именно папу Григория Великого — автора «Диалогов об италийских отцах». О правильности именно такого чтения свидетельствует пересказ интересующего нас места в Проложном Житии Кирилла и Мефодия, где читаем «учя многие напасти и пакости претрпые от съпруческих (искаженное «фружьских» — франкских) епископъ и презвитерь, противящихся правей вере по изблaдению [т. е. по неверному учению. — Б. Ф.] Глигоре Диалога» (ММФН, II, с. 166).

³ Следующий далее текст нет оснований считать аутентичной записью речи Константина на синоде в Венеции. Перед нами даже формально не имеющий формы диалога небольшой трактат, обосновывающий закономерность и оправданность появления славянской письменности и богослужения на славянском языке.

О происхождении этого трактата существуют следующие точки зрения: 1) апология была написана Константином, может быть, еще в Моравии, когда начались столкновения с франкским духовенством, при составлении ЖК она была приурочена к выступлению Константина в Венеции и включена в состав ЖК, как указано в самом тексте источника («сими же словесы и иними... посрамляю я остави») в сокращенном виде (обоснование авторства Константина см.: Георгиев Е. Кирил и Методий..., с. 211—215);

2) трактат был написан позднее Мефодием и приписан Константину, почтившемуся в Риме, чтобы придать значение его защите литургии на славянском языке (А. Брюкнер);

3) наконец, на основании сходства аргументации трактата и булл Адриана II и Иоанна VIII (880 г.), разрешавшей богослужение на славянском языке, было выдвинуто мнение, что интересующий нас трактат составлен в X в. в Болгарии на основе папских посланий (Ф. Снопек).

Вторая точка зрения основывается на предположении, что богослужение на славянском языке было установлено лишь после смерти Константина, что находится в противоречии с ясными свидетельствами ЖК о переводе Константином богослужебных текстов, осуществленном еще в Моравии, и о его столкновениях в связи с этим с франкским духовенством.

Что касается третьей, то сопоставление текстов, произведенное В. Вавжинком, ясно показывает, что связь была обратной: при составлении папских булл были использованы некоторые доводы, взятые из сочинения Константина (см.: Vavřínek V. SZ, s. 76—78).

Трактат распадается на три части:

1) краткое общеполитическое введение о природном равенстве всех народов и всемогуществе бога, по решению которого в любой момент любому народу может быть «даровано» особое письмо;

2) перечень народов, имеющих свою письменность и совершающих богослужение на собственном языке;

3) выписки из библейских книг, прежде всего из Псалтыри, о том, что все народы должны славить бога, и из Евангелия — о том, что апостолы должны нести христианскую веру всем народам, для чего Христос наделил их даром говорить на всех языках.

Подбор цитат не сопровождается каким-либо комментарием — роль такого комментария лишь отчасти выполняет введение. Ход аргументации Константина при составлении этого трактата можно было бы определить следующим образом: если все народы признаются достойными хвалить бога и воспринять учение Христа, тем более они достойны того, чтобы иметь собственное «письмо» и право обращаться к богу на своем языке.

⁴ Перечень, приведенный Константином, включает в себя ряд народов Закавказья и Ближнего Востока, обладавших ко времени путешествия Кон-

стантина в Рим многовековой письменной традицией, которая в той или иной форме дошла до наших дней.

Таковы из указанного перечня — армяне, персы, грузины, арабы. Наряду с иппи в перечне фигурируют два вымерших к настоящему времени языка, на которых в IX в. говорила значительная часть населения Ближнего Востока и существовала большая разнообразная литература, — сирийский и коптский («египтяне» перечня, которых Константин отличает от арабов, несомненно, — «копты», потомки древнего населения Египта).

О наличии особой письменности у этих народов было, конечно, известно каждому представителю образованных верхов византийского общества.

Равным образом из памятников патристики Константин мог почерпнуть сведения о наличии особой письменности у готов — союза германских племен, вторгшихся на территорию Римской империи в IV в. Так, из сочинений такого видного церковного писателя, как Иоанн Златоуст, известно, что он присутствовал в одной из церквей Константинополя на богослужении, совершаемом на готском языке (см.: *Kufew K. M. Zur Geschichte...*, S. 53; подробнее о сохранившихся памятниках письменности на готском языке см.: *Гухман М. М. Готский язык. М.: Изд-во иностр. лит., 1958*). Однако упоминание «готов» («готфи» оригинала) в перечне Константин, вероятно, результат не только знания традиции, но и непосредственных контактов с готами во время путешествия в Крым, так как к IX в. «готы» как особая этническая общность сохранились только на Крымском полуострове.

С путешествием Константина в Хазарию связано, вероятно, и упоминание в его перечне абхазов («авазги» оригинала). Абхазы не имели собственной азбуки, и Константин ошибочно включил их в свой перечень, но причиной ошибки было то, что богослужение у абхазов совершалось на грузинском языке. Не зная кавказских языков, Константин, который, вероятно, столкнулся с абхазами во время путешествия в Хазарию, мог решить, что они совершают богослужение на собственном языке.

О существовании письменности у ряда отмеченных в перечне народов, в византийской традиции не сохранилось никаких сведений, а факт существования у них письменности уже в период раннего средневековья был установлен лишь исследователями конца XIX — начала XX в.

Это прежде всего согдийцы («соугди» старославянского оригинала) — восточноиранская народность, жители Согда, области в бассейне рек Зеравшана и Кашкадарьи в Средней Азии. Особое «согдийское» письмо было создано на основе приспособления арамейского алфавита к согдийской речи, по-видимому, уже в первые века нашей эры. Еще в VIII—X вв. согдийский язык выполнял функции своеобразного международного языка на территориях между Китаем и Арабским халифатом. Памятники согдийской письменности встречаются в этот период далеко за пределами Согда (в Синьцзяне, Северной Монголии и др.) (см.: *История таджикского народа. М.: Изд-во вост. лит., 1963, т. 1, с. 451—459; Reháček L. Sugdove v stsl. Zivote Konstantinově. — Slavica Pragensia, Praha, 1971, XIII*).

На основе приспособления согдийского письма к тюркскому языку была создана не позднее VI в. н. э. тюркская руническая письменность, которой вплоть до X в. широко пользовались тюркские племена Центральной Азии. Думается, именно к ним относится этноним «тюрки» — «тоурси» в перечне Константина (о происхождении и распространении тюркского рунического письма см.: *Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники, как источник по истории Средней Азии. М.: Наука, 1964, гл. 1*).

Из недр Тюркского каганата вышли «хазары», пользовавшиеся особым вариантом тюркского рунического письма (о тюркских рунических надписях VIII—IX вв. на территории Хазарского каганата см.: *Шербаков А. М. О рунической письменности в Юго-Восточной Европе. — Советская тюркология, 1971, № 4; Кляшторный С. Г. Хазарская надпись на амфоре с городища Маяки. — Советская археология, 1979, № 1*).

В VI—VII вв. связи Византии со Средней Азией были весьма оживленными: согдийские купцы посещали Константинополь, а тюркский каган посылал императору послания, написанные «скифскими письмами» (см.: *Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники, с. 48*). Однако с арабским

завоеванием Ирана и Ближнего Востока эти связи были разорваны. Представляется поэтому, что сведения о письменности тюркских народов Константин собрал во время своего путешествия в Хазарию, а о согдийском письме он мог узнать в Багдаде.

С пребыванием Константина в Паннонии связано появление в его перечне народов этнонима «авары» («обри» старославянского оригинала). Авары — союз тюркских племен, создавший в VI—VII вв. свое государство — Аварский каганат, центр которого находился на территории Паннонии. Государство это просуществовало до начала IX в., когда распалось под ударами Империи Карла Великого, с одной стороны, и славянских племен — с другой. В начале IX в. часть аваров признала над собой верховную власть императора и приняла христианство, благодаря чему получила от Карла Великого право поселиться под протекторатом франков на определенных землях в Паннонии. Послы к императору от «живущих в Паннонии аваров» упоминаются еще в 822 г. (MMFH. Wgo, 1965, I, s. 50).

Возможно, остатком аварской письменности являются надписи, выполненные тюркским руническим письмом, близким к письму хазарских надписей, на золотых сосудах из клада у Синниколау Маре (Трансильвания), зарытом в IX в. близ одного из главных центров каганата (исследование этих надписей см.: *Nemeth J. The runiform inscriptions from Nagy-Szent-Miklosz and the runiform scripts of Eastern Europe. — Acta linguistica Acad. Scient. Hungariae, Budapest, 1971, t. 21, p. 1—2*). Есть и другая точка зрения, согласно которой Константин мог иметь в виду жителей так называемой страны Серир на территории современного Дагестана, граничившей с Хазарским каганатом. Жители этой страны, также называвшиеся, по сообщениям арабских авторов, аварами, пользовались как письменным языком языком древних албанцев (см.: *Recháček L. Sugdove. . . , s. 54*). Следует, однако, иметь в виду, что термином «обри» в старославянских памятниках обозначали именно паннонских аваров (см.: *Королюк В. Д. Авары и дулебы русской летописи. — В кн.: Археографический ежегодник за 1962 год. М.: Изд-во АН СССР, 1962*).

Любопытно, что, называя ряд современных ему народов, о которых в Византии IX в. знали мало, Константин вовсе не упоминает эфиопов или индийцев, о наличии у которых собственной письменности было хорошо известно не только раннехристианским писателям, но и Фотию (см.: *Россейкин Ф. М. Первое правление. . . , с. 276*).

В литературе уже отмечалось, что не все из перечисленных Константином народов, имевших собственное письмо, совершали богослужение на своем языке. Если народы Ближнего Востока — копты, сирийцы, арабы, армяне, грузины — обладали собственным литургическим языком, то иным было положение в странах, лежащих далее на восток. Так, письменная традиция у персов восходила еще ко временам Ахеменидов, но литургия в несторианской церкви Ирана совершалась на сирийском языке (см.: *Dvornik F. Les légendes. . . , p. 207*). Так же, по-видимому, обстояло дело и на территориях Средней Азии, являвшихся объектом христианской миссии несторианской церкви. Хотя известны переводы христианских сочинений (евангельские тексты, жития святых и др.) на согдийский (см.: *Recháček L. Sugdove. . . , s. 67—68*) и древнетюркский (Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951, с. 131—138) языки, но литургических текстов среди них нет. В XIII в. Г. Рубрук записал о несторианах Центральной Азии, что они «приносят свою службу и имеют священные книги на сирийском языке, которого не знают» (*Дель Плано Карпини Д. История монгалов; Рубрук Г. Путешествие в восточные страны. М.: Географиз, 1957, с. 132*).

⁵ Псалтырь. 95.1.

⁶ Псалтырь. 97.4.

⁷ Псалтырь. 65.4.

⁸ Псалтырь. 116.1.

⁹ Псалтырь. 150.6.

¹⁰ Иоанн. 12.1

¹¹ Иоанн. 17.20—21.

¹² Матфей. 28.18—20.

¹³ Марк. 16.15—17.

¹⁴ Матфей. 23.13

¹⁵ Лука. 11.52

¹⁶ Здесь начинается большая выписка из Первого послания апостола Павла к Коринфянам (14. 5—33, 38—40), охватывающая по объему едва ли не половину всего текста сочинения. Приведение столь обширных цитат не типично

для трактата, отсюда — сомнения в принадлежности указанного текста оригиналу сочинения Константина. Так, по мнению Ф. Гривца, мы имеем здесь дело с работой составителя ЖК, который переписал целиком имевшийся у него под руками перевод текста апостола, не различая, что подходит для данной дискуссии, а что — нет. В подтверждение своей точки зрения Ф. Гривец приводил то наблюдение, что этот перевод дословно совпадает с соответствующим текстом славянской библии, в то время как другие библейские цитаты даны в более свободной передаче (см.: *Griec F. Zitja Konstantina in Metodija. Ljubljana, 1951, s. 101*). Сомнения эти, однако, не представляются основательными. Ссылка на Первое послание апостола Павла к Коринфянам имеется уже в булле папы Иоанна VIII, где она стоит так же, как и в трактате Константина, рядом с цитатой из послания апостола Павла к Филиппийцам. Примечательно, что в отличие от других текстов, к которым папа отсылает в своей булле, он в данном случае не приводит какой-либо конкретной цитаты, а кратко передает самую общую мысль всего рассуждения (ММФН, III, s. 207—208). Очевидно, в тексте ЖК, который Мефодий привез в Рим в 880 г., указанный текст из Первого послания к Коринфянам уже читался.

Размер цитаты, вероятно, связан с ключевым значением данного текста в трактате. Он должен был раскрыть конкретное содержание предшествовавшего ему полемического выпада против франкского духовенства, которое обвинялось в том, что не желает допустить простых, не искушенных людей в храм божий, т. е. по контексту сочинения — к усвоению и восприятию христианского учения. Правильность такого обвинения и обосновывало помещенное далее в трактате рассуждение апостола, главный смысл которого в интерпретации Константина сводился к тому, что для воспитания верных в церкви имеет значение лишь проповедь на понятном для них языке, а проповедь непонятная для них, хотя бы и полная глубокого духовного содержания, не приносит верующим никакой пользы.

Как показал знаменитый польский славист Т. Лер-Сплавинский, Константин, чтобы сделать одного из самых высших церковных авторитетов своим союзником, пришлось дать греческому тексту Послания свою оригинальную интерпретацию.

Интересующий нас раздел послания апостола Павла был направлен на доказательство того, что распространенная в раннехристианских общинах практика так называемой «глоссолатии», т. е. выкриков отдельных, не связанных между собой слов в моменты экстаза, охватывавшего отдельных членов общины, вопреки общераспространенному в то время мнению об особой их ценности имеет для общины далеко не такое значение, как проповедь с помощью речи, вполне понятной для окружения.

Для обозначения первого и второго видов духовной деятельности в послании употребляются греческие термины *λαλεῖν γλῶσσαν* и *προφητεῖαν*. Переводя первый из этих терминов выражением «глаголати языки», Константин придал тексту апостола характер утверждений о бесполезности для верующих богослужения на незнакомом языке (см.: *Lehr-Splawinski T. Przyczynek do badań nad żywotem Konstantyna-Cyryla (tzw. obszernym)*). — В кн.: Сборник в честь на академик А. Теодоров-Балан по случай девятдесят и петата му годишница. София, 1955).

¹⁷ Послание апостола Павла к Филиппийцам. 2.11.

Глава XVII

¹ Римский папа — Николай I.

Приглашение братьев в Рим последовало, по-видимому, после того, как папе стало известно о переговорах Константина с венецианским синодом.

² «Апостолик» — «apostolicus» — апостолический, преемник апостолов, равный апостолам, — название, которое ЖК и ЖМ употребляет наряду с термином «папа» — «папез» для обозначения папы римского.

И. Курц показал, что оба эти термина имеют в наших памятниках различное значение. Термин «папа» употребляется в них для обозначения римских пап вообще, в том числе и прежних, уже умерших к моменту действия,

а термин «апостолик» обозначает лишь папу, обладающего властью в момент действия, лично обсуждающего и решающего вопросы на основе своих «апостольских» полномочий (см.: Kurz J. Patriarch, cisař a papež v Životě Konstantinově a Metodějově. — In: Franku Wollmanovi k sedmdesátinám. Praha, 1958, s. 30—32; Vavřínek V. SZ, s. 109—110).

³ Вызвавший братьев в Рим Николай I скончался 13 ноября 867 г., а встретил их новый папа Адриан II, вступивший на престол 14 декабря 867 г. Отсюда соображения о возможном времени прихода моравской миссии в Рим.

⁴ Греческое слово ἡ φάτις означает «ясли». Такое название позволяет отождествлять упомянутый в ЖК храм с известной римской церковью святой Марии — «ad graesere», ныне — церковь Санта Мариа Маджиоре.

⁵ Формоза — епископ Порто, один из главных знатоков восточной политики в папской курии, в 866 г. — папский легат в Болгарии.

⁶ Гаудерих — епископ Веллетри, влиятельный советник ряда римских пап во второй половине IX в. Подробнее о нем и его отношении к солунским братьям см. коммент. 13 к VIII главе ЖК и вводную статью.

⁷ Подробнее о посвящении учеников см.: ЖМ, VI.

⁸ Церковь святого Петра — знаменитый собор святого Петра, главный храм католической церкви, где, по преданию, похоронены останки апостола Петра.

⁹ Церковь святой Петрониаллы — небольшая ротонда возле собора святого Петра на Ватиканском холме, существовала еще в начале XVI в.

¹⁰ Имеется в виду церковь святого Андрея, построенная папой Григорием Великим на месте собственного дома. Ныне известна как церковь Сан Грегорио ал Челио. Выбор этой церкви для богослужения объясняется тем, что апостол Андрей считался патроном греков.

¹¹ Имеется в виду церковь Сан Паоло фуори ле мур.

Особое выделение в тексте апостола Павла как «великого учителя народов» явно связано с попытками Константина представить апостола Павла предшественником своих идей. Открыто уподобляется Константин Павлу и в самой ранней службе святому «инь бо обретесе Павел детелми» (MMFH, II, s. 327).

¹² Арсений, епископ Орто, член постоянного совета при папе из семи епископов наиболее близких к Риму диоцезий, из которого потом развилась постепенно коллегия кардиналов — апокрисиарий Адриана II (см.: *Lapôte A. L'Europe et le Saint Siège à l'époque carolingienne*. Paris, 1895, part. 1. Le pape Jean VIII (872—882), p. 111—115).

Еще в булле от 8 марта 868 г. Адриан II осыпал похвалами Арсения и его родственников, но затем вскоре разразился скандал с сыном Арсения Элевтерием, который похитил дочь папы. В результате Арсений был вынужден бежать на юг Италии, где в изгнании через некоторое время он скончался (*Monumenta Germaniae historica. Scriptores. Hannoverae*, 1827, I, p. 477). Посвящение славянских учеников и последовавшее затем торжественное богослужение на славянском языке в римских церквях, в котором участвовал Арсений, имели место ранее; тем самым эти события следует датировать первыми месяцами 868 г.

¹³ Анастасий, племянник Арсения, — библиотекарь, т. е. глава папского архива и канцелярии, через его руки на протяжении нескольких десятилетий прошла вся папская корреспонденция с Византийской империей, большой знаток греческого языка и литературы, переводчик на латинский язык ряда греческих хроник и житий святых (об Анастасии см.: *Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии*. М.: Наука, 1972, с. 160—163; *Lapôte A. De Anastasio Bibliotecario*. Paris, 1885; *Perels E. Papst Nikolaus I und Anastasius Bibliothecarius*. Berlin, 1920).

В послании Анастасия Карлу Лысому (февраль 875 г.) упоминается о том, что папский библиотекарь присутствовал в Риме на беседах, во время которых Константин знакомил представителей образованных верхов римского общества с сочинениями греческого теолога конца V в. Дионисия Ареопагита. В этом послании Анастасий называет Константина «великим мужем и учителем апостольской жизни» (MMFH, III, s. 176).

Упоминания о Константине встречаются и в других сочинениях Анастасия 70-х годов: в его предисловии к переводу деяний константинопольского собора 869—870 г., где Константин характеризуется как «муж великой святости» (ММФН, IV, с. 109), и в написанном около 875 г. послании Гаудериху, епископу Веллетри, где Константин называется «ученейшим мужем» и дается высокая оценка мастерству, с которым написаны его гимны в честь откровения останков Климента Римского (ММФН, III, с. 178, 180).

Эти оценки тем более значительны, что принадлежат перу одного из выдающихся представителей позднекаролингской культуры Запада, который, в частности, сам работал над текстом Ареопажита в связи с его переводом на латинский язык. При этом следует учитывать, что контакты Константина и Анастасия были по времени довольно непродолжительными: их встреча произошла не ранее самого конца 867 г., а после скандала весной 868 г., в который оказался вовлеченным его дядя Арсений, Анастасий был вынужден покинуть Рим и возвратился туда лишь в июне 869 г., когда Константина уже не было в живых.

¹⁴ Автор ЖК никак не объясняет, почему в Венеции Константин не достиг никакого успеха, а папа Адриан II сразу же «похвалил» славянские книги, согласился «посвятить» учеников и направил своих ближайших приближенных для участия в богослужении на славянском языке.

В литературе обычно подобный поворот событий объясняют тем, что просьба славянских князей создать на их землях особое епископство, стоящие за рамками организации немецкого епископата, отвечала интересам папства. Папская курия, переживавшая в 50—70-х годах IX в. период своего особого усиления, стремясь ослабить позиции провинциальных церквей, пыталась проводить политику создания самостоятельных митрополий, не входящих в состав соответствующих церквей и непосредственно подчиненных папскому престолу. Примером такой политики могут служить действия папской курии по отношению к Болгарии после разрыва Бориса Болгарского с Византией. Болгарский князь обратился с просьбой о присылке миссионеров и к папе Николаю I, и к восточнофранкскому королю Людовику Немецкому. Когда Людовик Немецкий направил в Болгарию для проповеди христианства епископа Пассау Германириха, папские легаты Формоза и Павел заставили его удалиться, а новосозданная болгарская церковь была непосредственно подчинена Риму.

По тем же причинам курия была заинтересована в создании в Центральной Европе епископств, непосредственно подчиненных папскому престолу. Помимо несомненного повышения влияния и доходов курии, подобный шаг мог серьезно ослабить позиции франкского епископата, в особенности зальцбургской церковной провинции, которая позволяла себе держаться слишком самостоятельно по отношению к Риму. Одобрение богослужения на славянском языке было средством, облегчавшим достижение этих целей (см.: *Vavřínek V. SZ*, s. 40—43; *Dittrich Z. R. The Christianity...*, p. 173—174).

Данная гипотеза содержит в себе безусловно правильные моменты (в частности, констатация того, что выгодно было для Рима), но не объясняет в достаточной мере ход событий. Следует отметить, что именно просьба славянских князей о поставлении епископов как раз и не была удовлетворена. Ученики Константина, как видно из данных ЖМ, VI и Итальянской легенды (ММФН, II, с. 130), стали священниками, диаконами, чтецами, но не епископами. Таким образом, в решении того вопроса, который представлял для папского престола наибольший интерес, курия не проявила никакой поспешности. В то же время сразу и демонстративно было одобрено богослужение на славянском языке. Между тем во введении славянского богослужения курия вовсе не была непосредственно заинтересована и впоследствии неоднократно обнаруживала колебания при повторной постановке этого вопроса.

¹⁵ Поскольку вопрос о создании для Блатенского княжества и Великой Моравии особой церковной организации не был сразу решен, Константин был вынужден задержаться в Риме. Вероятно, он поселился в одном из греческих монастырей, которых в «вечном городе» было много. Некоторые исследователи в связи с этим указывали на греческий монастырь святой Параскевы, находившийся по соседству с церковью Санта Мария Маджоре, где были «освящены» славянские книги. Однако возможно, что эта церковь была избрана

для церемонии просто потому, что это был любимый храм Адриана II (см.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 290).

¹⁸ Имеются в виду ветхозаветные пророчества: Даниила. 12.11—13; Исайя. 7.14.

Глава XVIII

¹ Псалтырь. 121.1.

² Утверждение, вложенное в уста самого Константина, что он до самого своего пострижения был слугой «цесаря», т. е. византийского императора, — еще одно свидетельство византийского патриотизма автора ЖК.

³ Парافраза обычной надписи на античных надгробиях *οὗκ ἦν μὲν· ἐγένετο μὲν· οὐκ ἔσχατον*. Изменив его последнюю часть, автор ЖК придал античному изречению христианский смысл, заменив его пессимистическое заключение выражением веры в вечную посмертную жизнь. См.: *Vavřínek V. SZ*, s. 62.

⁴ Эти слова Константина в оригинале представляют собой стихотворение, написанное размером 4 (6+6). См.: *Якобсон Р. О. Стихотворные цитаты в моравской агиографии.* — *Slavistična revija*, Ljubljana, 1957, X, с. 116.

⁵ По традиции, постригающийся в монастыше принимал другое имя, начинавшееся с той же буквы, что и прежнее. Имя Кирилл Константин принял, вероятно, в честь Кирилла Александрийского, знаменитого греческого теолога первой половины V в.

Слова старославянского оригинала «прим свет к свету» разными исследователями читаются и толкуются по-разному:

1) предлагается читать эти слова как «прим съвет к съвету» (съвет=совет, договор, обет) и переводить как к «одному обету присоединил другой»: к «обету» монастыша — обет «схимы»;

2) чтение оригинала правильно: в пересказе этого места в Житии Климента также читается «καὶ φωτὶ φωῖς προσλαβών». «Просвещением», «светом» называется в византийских памятниках «крещение», а монашеский обет — это второе крещение;

3) приняв имя Кирилла, Константин добавил к свету собственного имени свет имени своего святого патрона — Кирилла (*Na úsvitu křesťanství*, Praha 1942, s. 249; *Grivec F. O idejch in izrazih žitij Konstantina in Metodija*. *Razprave filoz.-fil.-hist. razredu Slovenske Akad. znanosti un. umetnosti v Ljubljani*, Ljubljana, 1944, kn. II, s. 190—194; *Vaillant A. Textes vieux-slaves*. II. p. 33).

⁶ Цифра, возможно, символическая, так как соответствует пятидесяти дням, которые прошли от распятия Христа до сошествия святого духа на апостолов.

⁷ Псалтырь. 60.5.

⁸ Псалтырь. 123.6—7.

⁹ По сентябрьскому летоисчислению, принятому в Византии, сместь Константина следует датировать февралем 869 г., по мартовскому (которое могло применяться в Великой Моравии) — февралем 870 г. В памятнике церковного характера, написанном людьми, принадлежавшими к византийскому культурному миру, правильнее ожидать датировки по византийскому летоисчислению. На это же указывает и употребление индикта. Кроме того, датировка смерти Константина февралем 870 г. плохо согласуется с хронологией последующих событий. В начале ноября 870 г. его брат Мефодий был осужден (по-видимому, после нескольких месяцев заключения) на синоде баварских епископов в Регенсбурге (см. коммент. 3 к ЖМ, IX). На промежуток между двумя этими датами приходится двукратное путешествие Мефодия из Рима в Блатенский град и его активная деятельность в Блатенском княжестве — уместить все это в столь небольшой хронологический промежуток вряд ли возможно.

¹⁰ Вместо указанного текста в Итальянской легенде читается: «если кто из нас скончается раньше возвращения (на родину)» (MMFH, II, s. 131). Текст Итальянской легенды, по-видимому, отражает здесь первоначальную редакцию, измененную затем в ЖК, и дает еще одно доказательство того, что по окончании своей миссии в Моравии братья намеревались вернуться в Византию.

¹¹ Имеется в виду монастырь Полихрон на Олимпе вифинском (о нем см. коммент. 3 к ЖМ, IV).

¹² В Итальянской легенде вместо этих слов читается, что папа приказал

положить тело в мраморную гробницу и запечатал ее собственной печатью (MMFH, II, s. 131). Эти детали могли быть внесены в текст самим Гаудерихом, как участником происходившего.

¹³ Вместо «епископов» в Итальянской легенде фигурирует весь «римский клир с епископами и кардиналами» и «дворянство города», т. е. Рима. Здесь, по-видимому, мы также имеем дело с редакционным вмешательством, но не Гаудериха, а Льва Остийского, так как упоминание о «кардиналах» для IX в. невозможно.

¹⁴ Церковь святого Климента — позднеантичная базилика, сохранилась до наших дней как подземная часть более поздней постройки под тем же названием.

¹⁵ О местоположении гробницы и судьбе останков Константина см.: Boyle L. The Fate of the Remains of St. Cyril. — In: Cirillo et Metodio — I santi Apostoli degli Slavi. Roma, 1963.

¹⁶ В отличие от других агиографических памятников эпохи, где чудесам у гроба святого уделяется особое внимание, в ЖК сказано о них предельно кратко, а главное ударение сделано на том, что Константин был признан святым самим папой и населением Рима. Это, несомненно, продиктовано той обстановкой политической борьбы, в которой ЖК писалось.

¹⁷ С этим сообщением ЖК в течение длительного времени связывали фреску IX в. в церкви святого Климента с изображением Христа на троне в окружении двух архангелов и святых Климента и Андрея, которые представляют Христу двух коленопреклоненных духовных. После открытия фрески в XIX в. многие исследователи отождествляли этих двух духовных с Кириллом и Мефодием. В настоящее время историки искусства не разделяют такого мнения, рассматривая фреску как типичную патрональную композицию, выполненную по заказу двух неизвестных высокопоставленных лиц духовного звания и, судя по всему, еще при их жизни (см.: Cibulka J. Początki chrześcijaństwa na Morawach. Warszawa, 1967, s. 173—177).

Глава I

¹ Пролог к ЖМ занимает почти четвертую часть памятника. Это целый трактат, состоящий из трех частей. Первая часть представляет собой краткое изложение основных положений христианского учения о Троице, о сотворении мира и человека и о грехопадении. Вторая часть — краткий обзор библейской истории с перечислением тех ветхозаветных патриархов и пророков, которых бог послал к людям, чтобы они стали образцом для подражания. Третья часть — краткий обзор истории христианства, в котором главное место занимает перечень шести вселенских соборов.

Такого рода введение не имеет себе параллелей в памятниках современной византийской агиографии.

Сопоставление ЖМ (I) с остальными частями памятника, проведенное Ф. Гривцем, показало, что введение заметно отличается от них стилем и манерой изложения. Кроме того, выявились и различия в способе использования цитат: если в ЖМ (I) все приведенные цитаты дословно совпадают со старо-славянским переводом Библии, то для других частей памятника характерна их более свободная передача, вероятно, по памяти.

Эти наблюдения позволили Ф. Гривцу выдвинуть тезис, что введение к ЖМ представляет собой особое сочинение, написанное иным автором, чем остальной текст ЖМ. Обнаружив в тексте ЖМ (I) ряд заимствований из сочинений Григория Назианзина — писателя, которого особенно почитал Константин, а также характерное для его стиля использование ритмизованной прозы, Ф. Гривец склонился к тому, чтобы приписать именно Константину авторство трактата.

Тезис о том, что ЖМ (I) составляет особое сочинение, в настоящее время получил общее признание, но тезис об авторстве Константина вызывает сомнение, поскольку использование ритмизованной прозы и свободные заимствования из сочинений Григория встречаются и в тех частях ЖМ, которые явно не могли быть написаны Константином.

Ф. Гривцем также было отмечено, что по содержанию и структуре первая и третья части трактата обнаруживают близость с так называемым «исповеданием веры», которое должны были подавать духовные лица по требованию властей в случае, если под подозрением оказывалось их правоверие или речь шла об их назначении на епископскую должность.

Теоретически возможно, что такое «исповедание веры» мог вручить папе уже Константин по своему прибытии в Рим, поскольку в это время константинопольская патриархия, из недр которой вышли братья, находилась в открытом конфликте с папской курией. Отсюда могли возникнуть сомнения в правоверности Константина.

Однако рассказ ЖМ о приеме, оказанном Константину в Риме, не подтверждает такого предположения. В то же время несомненно, что Мефодий давал такое «исповедание» веры при его назначении в 869—870 гг. архиепископом Паннонским, а затем в 880 г., когда он был вызван в Рим, обвиненный в неправовности немецким духовенством в Моравии (см. об этом коммент. 3 к ЖМ, XII). Поэтому представляется наиболее вероятным, что в основу трактата — введения к ЖМ (I) — было положено «исповедание веры» Мефодия. ЖМ писалось в обстановке острой борьбы между учениками Мефодия и немецким духовенством в Моравии, когда обе стороны обвиняли друг друга в неправовности. В этих условиях ученики Мефодия не случайно положили в основу введения к ЖМ «исповедание веры» своего учителя,

дважды одобренное папской курией. Этот документ был решающим доказательством правоверности главного героя Жития (см. *Vavřínek V. SZ*, s. 86—92).

² Премудрость. 13.5. Текст в этом месте во всех списках испорчен и восстанавливается предположительно, на основании использованного здесь источника.

³ Притчи. 8.25.

⁵ Иоанн. 15.26.

⁴ Иоанн. 14.11.

⁶ Псалтырь. 32.6, 9.

⁷ Следующий далее краткий обзор библейской истории основан на аналогичных обзорах библейской истории в панегириках Григория из Назианза Василию Великому и Афанасию Александрийскому. На это указывает совпадение некоторых деталей, характерных только для ЖМ (I) и сочинений Григория, как, например, помещение легендарного праведника Иова в хронологическом ряду между Иосифом и Моисеем или выражение, что Моисей «мучил Египет». Однако автор введения ЖМ свободно использовал свой образец, опустив часть материала и внося ряд дополнений из других источников (см.: *Vavřínek V. SZ a panegyriky*, s. 113—114).

⁸ Помещенный далее перечень шести вселенских соборов был предметом особо внимательного изучения исследователей, пытавшихся определить на основе его анализа отношение Мефодия и его окружения к императору, константинопольской патриархии и папской курии.

П. А. Лавров, сопоставив данный перечень с кратким перечнем вселенских соборов в составе Устюжской кормчей, пришел к выводу, что при его составлении был использован близкий к перечню в Устюжской кормчей источник греческого происхождения, в который, однако, были внесены изменения с целью показать первенствующую роль папства во вселенской церкви (см.: *Лавров П. А. Кирило та Методій...*, с. 56 и сл.).

К аналогичным заключениям пришли в дальнейшем при анализе перечня соборов в ЖМ Ф. Гривец и его ученик Т. Куррент. В последнее время их выводы получали поддержку В. Вавжинка. Во-первых, исследователи указывали на отсутствие в этом перечне Никейского собора 787 г., в Византии IX в. признававшегося вселенским, но который в Риме таковым не считался. Во-вторых, отмечалось, что в перечне ЖМ среди участников соборов на первое место везде поставлены римские папы, в то время как, например, в аналогичном перечне в послании Фотия Борису Болгарскому это место отведено константинопольским патриархам. В-третьих, в перечне участников соборов императоры выступают на последнем месте как помощники пап при организации соборов, в то время как в византийских перечнях императоры всегда стоят прежде других участников соборов (см.: *Vavřínek V. SZ*, s. 91—92). Это построение уже в 30-х годах вызвало возражения со стороны Ф. Дворника (*Dvorník F. Les légendes...*, p. 300—301, 305—306), который позднее предпринял специальное исследование перечней вселенских соборов в византийской рукописной традиции (см.: *Dvorník F. The Photian schism. Cambridge, 1948, app. III. Unpublished Anonymous Greek Treatises of the Councils*).

Исследование показало, что в значительной части этих перечней текст ограничивается именно шестью соборами, седьмой в некоторых из них приписан позднее. Следовательно, отсутствию в ЖМ упоминания о VII (Никейском) соборе не следует придавать принципиального значения. Во-вторых, в подавляющей части этих текстов в перечне «отцов» собора папы стоят перед константинопольскими патриархами. Иная последовательность в послании Фотия объясняется тем, что оно возникло в период острой борьбы между Римом и Константинополем за Болгарию. Таким образом, и то обстоятельство, что в ЖМ (I) римские папы стоят на первом месте среди отцов церкви на вселенских соборах, не может свидетельствовать о разрыве автора ЖМ (I) с византийской традицией.

Действительно, не находит аналогий в византийских текстах та особенность ЖМ (I), что византийские императоры помещены в этом тексте, как правило, после перечня «отцов» собора. Однако все имеющиеся и в ЖМ и в ЖМ высказывания об императорах и Империи, которые ясно свидетельствуют, что и Константин-Кирилл, и Мефодий неизменно стремились подчеркнуть свою лояльность и преданность как императору, так и Империи, не по-

звolyют искать в этой перестановке какого-либо глубокого смысла. Не случайно в соответствии с византийской традицией упоминание императоров неизменно сопровождается в ЖМ (I) почетными эпитетами «великий», «правовeрный», «богоугодный», «достойный».

Вместе с тем Ф. Дворник (*Dvornik F. Les légendes...*, p. 305—306) справедливо отметил, что в перечне еретиков, осужденных VI собором, в тексте ЖМ (I) читается имя папы Гонория. Это характерно как раз для византийской традиции, в то время как папская курия пыталась преуменьшить значение этого факта.

Таким образом, нет оснований говорить о серьезной переработке использованного в заключительной части ЖМ (I) греческого источника.

⁹ Имя императора в старославянском тексте отсутствует, что свидетельствует о наличии дефекта либо в оригинале Жития, либо в использованном его автором источнике.

¹⁰ В подлиннике «Иоустинѣм». Это ошибка, так как V собор состоялся в правление императора Юстиниана. Ошибка, вероятно, восходит к использованному в ЖМ источнику — характерно, что в кратком перечне вселенских соборов Устюжской кормчей император также неверно назван «Иоустином».

¹¹ Текст старославянского оригинала «сънѣмъ съставлѣше изискавѣше прокляша» явно испорчен, так как в нем не говорится, что именно подверглось проклятию на соборе. Как показал П. А. Лавров, в оригинале был допущен пропуск, который позволяет заполнить краткий перечень соборов в Устюжской кормчей, где читаем: «идеже се бе кака блядь [т. е. заблуждение. — Б. Ф.] оукрыла, изискавѣше прокляша». См.: Лавров П. А. Кирило та Методій... с. 57, 59.

¹² Здесь текст ЖМ (I) также испорчен и его смысл восстанавливается при сопоставлении с текстом Устюжской кормчей: в ЖМ говорится о проклятии, упавшем на всех «сонмников», т. е. участников «сонма» — собора, что не дает смысла; в кормчей в этом месте говорится о «мятежниках» — лицах, вызвавших «мятежи», т. е. волнения на соборе. Привлечение текста кормчей позволяет и понять смысл неясного выражения ЖМ (I), что на VI соборе «многы мятежа въсколоша»; в кормчей в этом месте читается вполне понятное: «многы мятежи въздви́гаша».

Глава II

¹ Первое послание к Тимофею. 2.4.

² Эти слова рассматриваются как доказательство того, что автором ЖМ был моравин, возможно — преемник Мефодия — Горазд.

³ Текст представляет собой простое соединение ряда цитат из панегириков Григория Богослова Василию Великому и Афанасию Александрийскому. См.: Vavřínek V. SZ a panegyriku, s. 114—115.

⁴ Краткий пересказ своими словами перечня добродетелей Афанасия Александрийского. См.: Vavřínek V. SZ a panegyriku, s. 115.

⁵ О положении семьи Мефодия см. коммент. 2 к ЖК, II.

⁶ В оригинале читается слово «пърѣци», которое раскрывалось обычно как «правники» — юристы. Однако такого слова в славянском языке в других памятниках не зафиксировано, да и с контекстом предложенное толкование плохо вяжется. Отсюда — предположение, что текст в данном месте испорчен, и выдвижение различных конъектур:

1) указанное слово следует читать как «гърци» или «гърци», т. е. греки; при таком прочтении данный текст был бы доказательством славянского происхождения Мефодия: «греки любили его с детства» (И. Дуйчев). Однако отсутствуют определенные данные о славянском происхождении Мефодия, которые могли бы подкрепить такое предположение. Кроме того, возникают трудности с лингвистической точки зрения: слово «грек» пишется в старославянских текстах как «грьк» или «грек», а не «гърк», как следовало бы из предложенного варианта;

2) «пърѣци» — искаженное «упарси» — славянизированное обозначение «эпархов», представителей городских властей Солуни (А. Вайан); такой переход, однако, труднообъясним палеографически;

3) третье толкование опирается на пересказ интересующего нас места в Похвальном слове, где читается «всеми владыками бысть любим» (ММФН, II, s. 169). Отсюда предположение, что вместо «първи» в первоначальном тексте читалось «първи» — калька с греч. *οἱ πρῶτοι*, т. е. «первые мужи» Солуни (В. Ткадльчик). Это толкование представляется наиболее убедительным. См.: *Tkadlík V. «Pravnici» v Životě Metodějově. — Slovo, Zagreb, 1972, 22.*

⁷ Поскольку термину «князь» старославянских источников соответствует обычно греческое «архонт», исследователями принимается, что Мефодий был поставлен во главе «архонтии», заселенной славянами. «Архонтиями» в балканских владениях Византийской империи являлись территории славянских политических образований, включенные в состав Империи, но еще не охваченные типичной для основного ее ядра военно-административной фемной организацией. Источники IX в. знают две категории таких «архонтий»: одни, во главе которых стояли назначавшиеся императором лица из среды местной славянской знати, и другие, во главе которых стояли уже представители военно-административной верхушки Империи, преимущественно греки. Политика Империи на протяжении всего IX в. была направлена на то, чтобы везде, где возможно, заменить славянских архонтов императорскими чиновниками. Посылка Мефодия в «славянское княжение» была одним из проявлений такой политики. К сожалению, текст источника не позволяет определить, где находилось это «княжение». На Балканах середины IX в. существовал целый ряд подобных территорий. См.: *Wasilewski T. Bizancjum i słowianie w IX wieku. Warszawa, 1972, s. 173—177.*

Глава III

¹ В Похвальном слове дана другая версия этого места: «воеводьский сан приим, побысть в нем мало» (ММФН, II, s. 169), в Проложном Житии Мефодия указан срок 10 лет (ММФН, II, s. 243).

² Цитата из панегирика Григория Богослова Афанасию Александрийскому. См.: *Vavřínek V. SZ a panegyriky. . . , s. 115.*

³ Уход Мефодия из архонтии был, вероятно, связан с убийством покровителя семьи логофета Феоктиста (об этом см. коммент. 1 к ЖК, VII).

⁴ Один из главных центров византийского монашества в Малой Азии (см. коммент. 3 к ЖК, VII).

⁵ Интересное дополнение к этому сообщению ЖМ дает служба Мефодию, где читается: «оставив род и отчество, подружие и дети... в пустыни изволи с святыми отцы жити» (ММФН, II, s. 323). Мефодий — монашеское имя святого, его светское имя нам неизвестно. Можно лишь предполагать, что оно начиналось с буквы М.

Глава IV

¹ О поездке Константина в Хазарию см. ЖК, VIII—XII и коммент. к ним.

² Патриархом был в это время учитель Константина — Фотий.

³ Монастырь с таким названием находился на юге от малоазийского Олимпа, в районе Сигрианы. См.: *Мальшевский И. Святые Кирилл и Мефодий. . . , с. 457—460; Dvornik F. Les légendes. . . , p. 210—211.*

⁴ В подлиннике употреблен термин «споуд». В ранних славянских текстах, переводных с греческого, этот термин употребляется как славянский эквивалент «модия» — греческой меры измерения сыпучих тел, в частности зерна (перечень примеров см.: *Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903, т. III, с. 473*). Золото, однако, такими мерами не измерялось. Если термин «спуд» употреблен здесь как условное обозначение меры вообще, то можно думать, что имелась в виду византийская весовая единица, применявшаяся для измерения золота — литра (163, 72 г.).

Глава V

¹ Ростислав — правитель Великоморавского государства (о нем см. коммент. 2 к ЖК, XIV). Святополк — племянник Ростислава, в конце 60-х годов IX в. — удельный князь, затем правитель Великоморавского государства (871—894 гг.).

В Итальянской легенде как инициатор посольства выступает один Ростислав, в ЖК — Ростислав «со своими князьями», среди которых был, вероятно, и Святополк. Выдвижение в ЖМ на первый план Святополка было, несомненно, связано с острой борьбой между учениками Мефодия и немецким духовенством в середине 80-х годов IX в. В этой борьбе, для исхода которой позиция моравского правителя имела важнейшее значение, было существенно напомнить Святополку, что Мефодий пришел в Моравию по его собственной просьбе. См.: *Vavřínek V. SZ*, s. 95.

² Текст «Послания Ростислава» в ЖМ существенно отличается от текста «Послания» в ЖК (XIV). В ЖМ отсутствует столь характерный для ЖК мотив о необходимости изложения христианского вероучения «на своем языке», вместо этого ударение сделано на том, что учителя, пришедшие в Моравию из разных стран, учат славян по-разному, и поэтому Моравия нуждается в настоящих глубоких знатоках христианского учения.

Изменения, внесенные в «Послание Ростислава» при составлении ЖМ, тесно связаны также с обостренной борьбой, развернувшейся в Моравии после смерти Мефодия между его учениками и немецким духовенством. Хорошо известно, что одним из обвинений, выдвигавшихся по адресу этих учеников, было обвинение в том, что они служат на славянском языке, а это якобы запрещено папским престолом. Однако булла папы Стефана V Святополку 885 г., где сохранился полный перечень выдвинутых немецким духовенством обвинений (MMFH, III, s. 220—225), а также описание финала борьбы в Житии Климента (MMFH, II, s. 212—226) показывают, что на первом плане в этой борьбе стоял вопрос о «правовереии» Мефодия и его учеников в связи с тем, что они отказывались признать добавления, внесенные франкским духовенством в символ веры. Отсюда скрытая тенденция в новом расказе ЖМ подчеркнуть «правовереие» солунских братьев, противопоставив их другим «учителям», не способным держаться единого мнения в вопросе об основах веры.

³ Учителя из «Немец» — баварские миссионеры (о них см. коммент. 3 к ЖК XIV), учителя из «Влах» — Италии, — вероятно, миссионеры, приходившие в Моравию из северной Италии, с территории Аквилейского или Градского (венецианского) патриархата. Что касается учителей из «Грек», то, по одной точке зрения, речь идет о греческих священниках, попавших в восточные области Первого Болгарского царства в результате переселенческой политики болгарских правителей, а оттуда проникших в Моравию, по другой версии, более убедительной, речь идет о миссионерах, пришедших в Моравию из городов Далмации, подчинявшихся верховной власти византийского императора; наконец, по третьей версии, речь идет о миссионерах из Венеции, которая также признавала над собой византийский протекторат, в последнем случае, однако, не ясно, как же отличали между собой учителей из «Влах» и из «Грек». См.: *Vavřínek V. Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě*. — *Slavia*, 1963, N 4, *Dvorník F. Byzantské misie*..., s. 96—97.

⁴ «Добрый владыка» — ἄριστος δεσπότης — один из титулов византийского императора.

⁵ В подлиннике — «иже ны исправит всяку правду». Это выражение представляет собой результат соединения двух библейских выражений: «наставит вы на всяку истину» (Иоанн. 16.13) и «исправити (вариант: исполнит, скончати) всяку правду» (Матфей, 3.15) (MMFH, IV, s. 175). Такие исследователи, как А. Вайан и Й. Вашица, последнее слово данного фрагмента понимают в значении «справедливость» и даже «закон», толкуя текст как просьбу прислать в Моравию знатока права (см.: *Vašica J. Origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave dit «Zakon sudnyj ljudem»*. — *Byzantinoslavica*, Prague, 1951, 12, s. 170; *Vaillant A. Textes vieux-slaves*, I, p. 37). Используемые в данном месте библейские образцы и общий контекст говорят все же за то, что слово «правда» употреблено здесь в более общем синкретическом значении и как обозначение «истины» (в данном случае истины христианской веры) и одновременно «закона, порядка».

⁶ Деталь о дарах, отсутствующая в ЖК, имеется в Итальянской легенде (MMFH, II, s. 128).

⁷ Важное свидетельство о характере этнических отношений в районе Солуни (совр. Салоники) в середине IX в. О славянском населении района Солуни в указанную эпоху см.: *Наследова Р. А.* Македонские славяне конца IX—начала X в. по данным Иоанна Камениаты. — Византийский временник. М.: Изд-во АН СССР, 1956, XI.

⁸ Первое послание Петра. 2.17.

⁹ В ЖК время пребывания в Моравии определяется в сорок месяцев, в Итальянской легенде — четыре с половиной года. О соотношении этих дат см. в Прилож. I.

¹⁰ «Возвратились из Моравии» — эти слова свидетельствуют о намерении братьев по окончании моравской миссии вернуться в Византию (подробнее см.: коммент. 13 к ЖК, XV).

Глава VI

¹ В ЖК, (XVII) о приглашении папы читается запись протокольного типа, без каких-либо комментариев, в Итальянской легенде говорится, что папа «много порадовался тому, что слышал о солунских братьях» (ММФН, II, s. 129). Внесенные автором ЖМ слова «хотел их видеть, как ангелов божьих» должны были свидетельствовать о самой высокой оценке деятельности солунских братьев папским престолом.

² Текст составлен таким образом, что слова «освятил учение их» читатель относит к упомянутому несколькими словами выше папе Николаю I. В действительности, как видно из более подробных сообщений ЖК и Итальянской легенды, когда братья прибыли в Рим, на папский престол вступил новый папа Адриан II. Вероятно, в данном случае мы имеем дело с неудачным сокращением текста, восходящего к ЖК.

³ Здесь в ЖМ также допущена неточность: согласно более подробному рассказу ЖК славянские книги были положены на алтарь церкви Санта Мария Маджоре. Не ясно, имеем мы здесь дело также с неудачным редакционным сокращением или автор ЖМ нарочно перенес акт «освящения» славянских книг в собор святого Петра, чтобы придать ему большее значение.

⁴ Сообщение о поставлении Мефодия в священники имеется и в Итальянской легенде (ММФН, II, s. 130). Цель этого акта в тексте не объясняется и остается не совсем ясной.

⁵ Рассказ о разногласиях при папском дворе по вопросу о славянской письменности в ЖК отсутствует, но это не дает оснований подвергать его сомнению, в пользу его достоверности свидетельствует сам факт неоднократных колебаний политики курии в этом вопросе. Автор ЖК обошел эту сторону молчанием, так как, вероятно, не хотел делать достоянием гласности то, что в Риме одобрение славянского письма наступило не без затруднений. Автору ЖМ было важно другое — указать, что сам папа осудил противников славянской письменности.

Имя епископа, возглавлявшего противников славянской письменности в Риме, устанавливается путем сопоставления с сообщением ЖК о том, что папа велел посвятить славянских учеников двум епископам: Формозе и Гаудериху (ЖК, XVII). Гаудерих — автор Итальянской легенды, в прологе к которой говорится об использовании в ней источника, написанного «славянскими буквами», вряд ли может считаться противником «славянского письма». Поэтому исследователи принимают, что упоминание ЖМ относится к Формозе, епископу Порто. Столкновения по вопросу о славянском письме, судя по всему, не носили столь драматического характера, как это изображается в ЖМ. Формоза и после 868 г. оставался одним из ближайших советников Адриана II, а затем Иоанна VIII до своей опалы в 875 г. Возможно, зная об этой опале, автор ЖМ и позволил себе намек на некогда всеильного советника папы. О возвращении Формозы на прежние посты после смерти Иоанна VIII в 882 г. он, судя по всему, не знал (о переменах положения Формозы в 70—80-х годах IX в. см.: *Lapôtre A.* L'Europe et le Saint Siècle..., p. 161—163, 246—248).

⁶ О «посвящении» учеников Константина говорится также в Итальянской легенде, которая по содержанию слегка расходится с текстом ЖМ; согласно

ее свидетельству ученики стали священниками и дьяконами (ММФН, II, s. 130). Версии Итальянской легенды следует в этом пункте Житие Климента (ММФН, II, s. 207).

Глава VII

¹ О причинах задержки братьев в Риме см. коммент. 14 к ЖК, XVII.

² Данная часть предсмертного обращения Константина представляет собой вольную переработку одного из мест в панегирике Василию Великому, написанном Григорием из Назианза (сопоставление текстов см.: *Vavřínek V. SZ a panegyriku*, s. 115—116).

³ Гора Олимп, неподалеку от которой находился монастырь Полихрон, куда братья намеревались вернуться по окончании моравской миссии, — здесь также символ удаленной от мира, отшельнической жизни.

⁴ Как показал Д. Чижевский, текст о смерти Константина, включая его предсмертную речь, представляет собой стихотворение с чередующимися строчками по 8 и 9 слогов. Стихотворение заметно выделяется на фоне того несколько суховатого и делового стиля, каким в отличие от ЖК написано ЖМ. Представляется поэтому вероятным, что стихотворение было написано другим автором (возможно, как думает Д. Чижевский, самим Мефодием) и лишь затем включено в ЖМ. См.: *Tschizewskij D. Der heilige Method.* — In: *Methodiana*. Wien, 1976, S. 18.

Глава VIII

¹ Рассказ ЖМ, в особенности при сопоставлении с последующим изложением, вызывает недоуменные вопросы: ведь судя по тексту Жития Коцел просил прислать к нему Мефодия, папа выполнил эту просьбу, затем Коцел снова направил Мефодия вместе со своими послами в Рим, чтобы Мефодий был посвящен в епископы. Почему этот вопрос не мог быть решен сразу и зачем предварительно Коцел вызывал к себе Мефодия, агиограф не разъясняет. Эти неясности позволяют удовлетворительно разъяснить гипотеза, выдвинутая З. Р. Дитрихом: во время предварительных переговоров со славянскими князьями было достигнуто соглашение о поставлении в епископы Константина, но, когда прибыло посольство для решения дела, оно уже не застало Константина в живых. Тогда между послами и папой Адрианом II было достигнуто соглашение о поставлении на епископский трон Мефодия, но было неясно, как отнесутся к этой перемене славянские князья. Для урегулирования вопроса Мефодий отправился лично к Коцелу.

Кроме того, могло иметь значение и другое обстоятельство. Константин и Мефодий, побывавшие во время своего путешествия и у Ростислава, и у Коцела, несомненно, ходатайствовали о создании церковной организации, охватывавшей и Паннонию и Великую Моравию. Бертинские анналы отметили под 869 г., что не только в этом, но и в «предшествующем году» Людовик Немецкий вел войну с «винидами», как в этом источнике обычно называют моравян (ММФН, I, s. 77). В этих условиях Коцел как вассал императора не мог действовать совместно с Ростиславом и был вынужден просить епископа лишь для своих владений, как это и отмечено в ЖМ. Курия, однако, как видно из приведенных слов Адриана II, соглашалась поставить Мефодия лишь для «всех славянских стран». Эти разногласия также должны были быть урегулированы во время поездки Мефодия к Коцелу (подробное обоснование предложенной здесь схемы событий см.: *Dittrich Z. R. Christianity...*, p. 171—176).

² Помещенный далее текст буллы Адриана II славянским князьям, помимо ЖМ, сохранился также в составе так называемого Похвального слова Кирилла и Мефодия (ММФН, II, s. 172—173), перевод на русский язык см. в Прилож. II. В Похвальном слове часть разделов документа, помещенного в ЖМ, отсутствует, при передаче совпадающих текстов налицо расхождение в ряде деталей.

Латинский оригинал буллы до сих пор не обнаружен. Произведенные уже во второй половине XIX в. сопоставления этой буллы и буллы папы Иоанна VIII 880 г. (тексты буллы см.: ММФН, III, s. 199—208, русский перевод см. в Прилож. II), где трактуется аналогичный круг вопросов, пока-

зали как буквальные совпадения, так и существенные различия по содержанию. Опираясь на эти наблюдения, ряд исследователей (особенно энергично А. Брюкнер) пытались рассматривать текст буллы Адриана II в ЖМ как фальсификат, составленный учениками Мефодия на основе буллы 880 г., отличия буллы Адриана II от буллы 880 г. рассматривались как изменения, внесенные создателями документа в использованный ими источник. Свои утверждения сторонники подложности буллы не сопровождали, однако, подробным сопоставлением формуляра буллы Адриана II с другими документами, вышедшими в то же время из папской канцелярии.

Эту задачу разрешил словенский исследователь М. Кос (см.: *Kos M. O pismu papeža Hadriana II knezom Rastislavu, Svetopolku in Koclju. — Razprave filoz.-filol.-hist. razredu Slovenske Akad. znanosti in umetnosti v Ljubljani, Ljubljana, 1944, kn. II*). М. Кос, развивая наблюдения А. Лапотра, показал, что формулы и выражения, характерные для документов папской канцелярии, могут быть выявлены в обоих версиях буллы, в том числе и в тех частях, которые не имеют соответствия в булле 880 г. Вместе с тем эти формулы часто переданы в славянских текстах в сокращенном виде.

Примером может служить аренга буллы, где читается текст из евангелия от Луки. В аренге буллы 880 г. эта цитата отсутствует, зато она имеется в аренге таких документов Адриана II, трактующих о распространении христианской веры, как его послания 868 г. Людовика Немецкому и епископам во владениях Карла Лысого. Однако в этих посланиях налицо рассуждение-комментарий к цитате из Писания, связывающее аренгу с основным текстом, которое в нашей булле Адриана II отсутствует — здесь сохранилась, следовательно, лишь часть аренги (см.: *Kos M. O pismu... , s. 277—279*).

Продоланная М. Косом работа показывает, что в текстах ЖМ и Похвального слова мы действительно имеем дело с пересказом подлинной буллы Адриана II.

М. Кос сделал еще два важных наблюдения. Во-первых, он показал, что в ряде случаев характерные для папских документов формулы более правильно переданы в Похвальном слове, а не в ЖМ. Тем самым было доказано самостоятельное обращение автора Похвального слова к общему источнику обоих текстов. Во-вторых, развивая наблюдения Ф. Гривца, М. Кос констатировал наличие в тексте буллы Адриана II несомненных грецизмов. Так, например, читающаяся в аренге цитата из евангелия от Луки следует не тексту латинской вульгаты «in terra pax hominibus bonae voluntatis», а тексту греческого первоисточника. В равной мере не типично для папской канцелярии характерное для буллы Адриана II определение латинского языка как «римского». Такое определение встречается лишь в посланиях папы Николая I и императора Людовика II византийскому императору. Поскольку эти послания были составлены библиотекарем Анастасием, М. Кос сделал вывод, что Анастасий был и составителем интересующей нас буллы Адриана II. Исходя из этого предположения, М. Кос датировал документ летом 869 г. В начале июня 869 г. Анастасий был возвращен на свою прежнюю должность, а в конце лета он выехал как посол папы в Константинополь, откуда вернулся в Рим лишь в начале лета 870 г.

Последний тезис М. Коса встретил возражения последующих исследователей, отмечавших, что появление «грецизмов» могло быть делом переводчиков буллы на славянский язык, которые были хорошо знакомы с греческой терминологией и греческим текстом евангелия.

Что касается других положений работы М. Коса, то они получили общее признание, и в настоящее время лишь очень немногие исследователи придерживаются тезиса, что булла Адриана II в ЖМ и Похвальном слове, как целое, является фальсификатом.

В настоящее время главным объектом дискуссии являются два взаимосвязанных между собой вопроса: 1) какая из двух сохранившихся версий лучше передает подлинный текст буллы и 2) не включают ли дошедшие до нас тексты (прежде всего более пространственный текст ЖМ) наряду с текстом, восходящим к булле, более поздние вставки. Утвердительный ответ на последний вопрос дают в настоящее время такие исследователи, как Б. Графенауэр и П. Раткош.

Что касается первого вопроса, то в литературе налицо два противоположных решения: если, по мнению словацкого исследователя Р. Марсины, подлинный текст буллы сохранился именно в Похвальном слове, то С. Сакач считает текст буллы в Похвальном слове поздней тенденциозной переработкой текста ЖМ, осуществленной в конце IX в. в Болгарии (обзор литературы вопроса о булле Адриана II см.: *Marsina R. Studie k slovenskému diplomatáru*, I. — *Historické Studie*, Bratislava, 1971, XVI, s. 20—27).

Представляется, что совпадающие между собой тексты в ЖМ и Похвальном слове мы можем с большой долей уверенности возвести к подлинной булле Адриана II.

В тех же случаях, когда тексты расходятся между собой, необходим каждый раз дополнительный анализ, чтобы определить, какое чтение является первоначальным, поскольку и составитель ЖМ, и автор Похвального слова, передавая общий источник, могли вносить в него свои изменения, соответствующие тем условиям, в которых эти тексты писались.

В случае расхождений между текстами для их оценки представляется важным сопоставление с уже упоминавшейся буллой 880 г., подлинным документом из папских регистров. В этом документе прямо отмечается, что папа Иоанн VIII подтвердил более раннюю привилегию, выданную Мефодию. Следовательно, булла Адриана II в это время была представлена на рассмотрение папы, а упоминание о подтверждении («конфирмации») позволяет думать, что какие-то разделы этого документа были включены в новую буллу. Поэтому в случае расхождения между версиями черты сходства одной из них с буллой 880 г. могут иметь значение при установлении подлинного текста буллы Адриана II. Кроме того, такое сопоставление поможет установить латинские соответствия для ряда многозначных славянских терминов и тем самым точнее определить их содержание.

³ В Похвальном слове — «раб всех рабов божьих», что ближе к латинскому титулу папы — *servus servorum Dei*.

⁴ Перечень адресатов совпадает в обоих текстах — это свидетельство того, что булла действительно адресована Коцелу, Ростиславу Моравскому и его племяннику, удельному князю Нитры — Святополку (особое «княжество» Святополака упоминается в Фульдских анналах под 869 г. — *MMFH*, I, s. 101).

⁵ Лука. 2.14.

⁶ Конъектура сделана на основе выражения, имеющегося в параллельном тексте Похвального слова. Именно такое чтение хорошо согласуется с употребленной выше библейской цитатой. Кроме того, следует учитывать, что выражение «духовная радость» встречается в ряде папских булл этого времени. См.: *Kos M. O pismu...*, s. 281.

⁷ Помещенное далее своего рода историческое введение в Похвальном слове отсутствует, это, однако, не дает оснований считать его более поздним дополнением. С. Сакач справедливо указал, что для Похвального слова в целом в соответствии с задачами жанра характерно весьма сжатое сокращенное изложение фактов биографии Константина и Мефодия, отсутствие особого интереса к историческому изложению событий. Представляется поэтому, что и при передаче буллы составитель Похвального слова мог вполне опустить эту часть документа. См.: *Sakač S. Die kürzere slavische Fassung des Briefes «Gloria in excelsis Deo» Hadrians II.* — In: *Cyrrillo-Methodiana*. Köln; Graz, 1964, S. 412—414, 419.

Употребленные в этом введении цитаты из Священного писания встречаются в аналогичной смысловой связи в документах папской канцелярии Адриана II и его преемника Иоанна VIII. Некоторые исследователи XIX в. ставили под сомнение подлинность введения на том основании, что византийский император назван в нем «благочестивым». Однако именно этот эпитет — «pius» применяется к Михаилу III в ряде папских посланий. См.: *Kos M. O pismu...*, s. 281—284.

⁸ Послание апостола Иакова. 2.26.

⁹ Послание к Титу. 1.16.

¹⁰ Исследователи обычно рассматривают этот фрагмент буллы как свидетельство того, что, прежде чем обращаться в Константинополь, Ростислав

Моравский обращался с просьбой о присылке епископа в Рим, но не добился удовлетворительного решения.

Действительно, учитывая общий характер международного положения и связей Великой Моравии, представляется весьма вероятным, что еще до обращения в Константинополь Ростислав должен был попробовать счастье в Риме. Ясно, почему его посольство не могло иметь в Риме успеха: во франкоморавском конфликте папа Николай I стоял на стороне Людовика Немечкого — в 864 г. в своем послании Людовику он выражал пожелание, чтобы «ангел божий» сопутствовал королю в его походе против Ростислава (MMFH, III, s. 146).

¹¹ Решение папы послать в славянские земли Мефодия читается и в Похвальном слове, но между текстами налицо важное различие. В то время как в ЖМ говорится о посвящении Мефодия вместе с учениками в священнический сан и соответственно он называется «сыном» папы — обычное в практике папской канцелярии обозначение для простого священника, то в тексте Похвального слова говорится о посвящении Мефодия в архиепископы и соответственно он именуется «братом» папы — обычное обозначение для епископа.

Такое расхождение между текстами позволило Г. А. Ильинскому выдвигать гипотезу, что тексты ЖМ и Похвального слова представляют собой различные документы: 1) буллу, выданную в 869 г., перед первой поездкой Мефодия к Коцелу, 2) буллу, выданную в 870 г., после поставления Мефодия в архиепископы (см.: Ильинский Г. А. О грамоте папы Адриана II в «Похвальном слове» Кириллу и Мефодию. — Обзорение преподавания на ист.-филол. фак. Саратовского ун-та в 1920/21 уч. году. Саратов. 1921). Однако, когда М. Кос показал близкое текстуальное сходство обоих текстов, это предположение было оставлено. Другую попытку объяснить расхождение предпринял Ф. Гривец, который предположил, что в Похвальном слове соединены тексты двух булл: первой, отраженной в ЖМ, и второй — о назначении Мефодия архиепископом (см.: Grivec F. Konstantin und Method Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960, S. 260).

Более убедительное, как представляется, решение предложил С. Сакач, рассмотревший сообщение этих документов в общем контексте повествования обоих памятников. Если в ЖМ очень подробно описана предыстория переговоров, предшествовавших назначению Мефодия архиепископом, и автор Жития отводит булле весьма определенное место в рамках этих переговоров, то автор Похвального слова, сокращая чисто историческую сторону повествования, переходит сразу от записи о смерти Константина к сообщению о поставлении Мефодия в архиепископы. Понятно поэтому, что, желая привести буллу в соответствие со своей сокращенной версией изложения, он внес некоторые изменения в ее текст. См.: Šakač S. Die kürzere slavische Fassung... S. 418.

¹² Указанный текст читается в обоих источниках, но с некоторыми различиями: в ЖМ — «съказая кѣнигы в языкъ вашъ», в Похвальном слове — «да вы оучите, в языкъ вашъ прелагая кѣнигы». Несомненно, следовательно, что какое-то близкое выражение читалось и в булле Адриана II.

Возникает, однако, вопрос, что означает в данном месте термин «книги». Это позволяет решить сопоставление с параллельным текстом буллы Иоанна VIII 880 г., где говорится об «письменах», найденных Константином Философом («litteras denique slaviniscas a Constantino quondam philosopho repertas iure laudamus». — MMFH, III, s. 207).

Таким образом, данное место буллы Адриана II говорит об одобрении курией особого славянского «письма». Составитель Похвального слова, который, пользуясь, по-видимому, славянским переводом буллы, понял термин «книги» в современном значении (об этом говорит слово «прелагая», отсутствующее в ЖМ), явно ошибся.

¹³ В данной части обнаруживается ряд совпадений и расхождений в объеме и порядке расположения текстов как между двумя славянскими версиями буллы Адриана II, так и между ними и параллельным текстом буллы 880 г. Схематически эти совпадения и различия можно представить следующим образом.

Булла Адриана II в ЖМ

Одобрение особого славянского письма

Разрешение исполнять службу и все церковные обряды на славянском языке

Предписание во время службы читать евангелие сначала по-латыни, а потом по-славянски

Цитаты, обосновывающие необходимость создания особого письма для славян

Псалтырь. 116. 1

Деяния Апостольские 2. 11

Булла Адриана II в Похвальном слове

Одобрение особого славянского письма

Цитаты, обосновывающие необходимость создания особого письма для славян

Псалтырь. 116. 1

Послание к Филиппийцам. 2. 11

Матфей. 18. 19—20

Булла 880 г.

Одобрение особого славянского письма

Цитаты, обосновывающие необходимость создания особого письма для славян

Псалтырь. 116. 1

Деяния Апостольские. 2. 11

Послание к Филиппийцам. 2. 11

Первое послание к Коринфянам. 14. 4

Разрешение исполнять службу и все церковные обряды на славянском языке

Предписание во время службы читать евангелие сначала по-латыни, а затем по-славянски

Сопоставление текстов ясно показывает, что именно в Похвальном слове мы имеем дело с порядком изложения, принятым в папской канцелярии, когда общее установление об одобрении славянского письма сопровождается обоснованием-комментарием из соответствующих цитат Священного писания, а уже затем следуют более конкретные предписания. В ЖМ такой порядок изложения нарушен: конкретные предписания об исполнении церковной службы на славянском языке вклинились между установлением об одобрении славянского письма и его обоснованием-цитатами.

Поскольку в Похвальном слове эти предписания вообще отсутствуют, то можно сделать вывод, что в данном случае мы имеем дело с их неумелой вставкой в текст, где их ранее не было. Такой вывод, сделанный уже исследователями второй половины XIX в, до сих пор никем не был убедительно опровергнут. Источником вставки послужили, очевидно, соответствующие постановления буллы 880 г., с которыми предписания в ЖМ очень близки по содержанию.

Историю текста ЖМ в данном разделе можно представить себе следующим образом.

Адриан II принципиально одобрил в 869 г. славянское письмо и предписал Мефодию учить этому «письму» население славянских стран. Одобрение славянского письма сопровождалось обоснованием этого акта: серией цитат из Священного писания, почерпнутых из трактата Константина. Сопоставление всех трех текстов позволяет утверждать, что она, по-видимому, была близка к той подборке, которая читается в булле 880 г. Оба автора славянских версий буллы имели эту подборку в своем распоряжении, но автор ЖМ заимствовал из нее лишь первые два изречения, а автор Похвального Слова — и последние, но пропустил второе.

От более конкретных решений курия, по-видимому, в этот момент уклонилась, и ясное недвусмысленное разрешение совершать службу на славянском языке было дано лишь в 880 г.

Отсутствие таких постановлений в булле, игравшей роль своего рода «привилегии» паннонского архиепископства, стало опасным во время обострения борьбы с немецким духовенством после смерти Мефодия в 885 г. В этой борьбе, как показывает текст буллы Стефана V 885 г., не шла речь о запрещении славянского письма как такового, наоборот, разрешалось и рекомендовалось давать на этом языке толкование новозаветных текстов, а лишь под-

черкивалась невозможность исполнения службы на этом языке (MMFH, t. III, s. 244—225). В этих условиях и были, по-видимому, сделаны вставки в текст славянского перевода буллы Адриана II, чтобы показать, что курия разрешила совершать богослужение на славянском языке с самого момента создания нового архиепископства. После этих вставок выражение «съказая кѣнигы в языкъ вашъ», восходящее к подлинной букве Адриана II, приобрело другой смысл: «книги» стали обозначать уже не особое письмо, а именно книги, а может быть, даже и текст Писания.

¹⁴ Псалтырь. 116.1.

¹⁵ Деяния Апостольские. 2.11.

¹⁶ Второе послание к Тимофею. 4.3—4.

¹⁷ В данном месте старославянский текст испорчен: в различных списках читалось «в соуданы», «в соуд даный». А. А. Шахматов установил, что в старославянском оригинале здесь читалось непонятное для позднейших писцов слово «въсоуд» — калька с древневерхненемецкого *wizzod* (причастие). Отсюда и реконструкция места, где определялась мера наказания: «Да боудетъ отлоученъ не тѣкъмо въсоуда, нѣ и церкви», которое переводится, как «да будетъ отлученъ не только от причастия, но и от церкви». Позднее предлагались на основе разысканий А. А. Шахматова и другие чтения этого места (например, Ф. Гривецъ предлагал читать «от причастия, но не от церкви»), однако и дополнительный филологический разбор текста, и сравнение его с соответствующими формулами папских документов показали правильность чтения, предложенного А. А. Шахматовым. См.: Львов А. С. О чтении одного места Жития Мефодия. — В кн.: Источники по истории русского языка. М.: Наука, 1976; Kos M. O pismu... , s. 288—290.

¹⁸ Текст буллы от слов «Если кто из собравшихся...» до слов «пока не исправится», равно как и следующая за ним цитата из Евангелия, полностью отсутствует в Похвальном слове и как целое не имеет аналогий в других документах, вышедших из канцелярии Адриана II и Иоанна VIII. Тем самым его нельзя с полной уверенностью возводить к подлинному тексту буллы Адриана II. Вместе с тем нет никаких текстологических показателей, что в данном случае мы имеем дело со вставкой, а отдельные формулы и выражения, встречающиеся в этом разделе, имеют ряд параллелей в актах папской канцелярии — так же, как и цитата из второго послания к Тимофею, которая фигурирует в некоторых актах, написанных при участии Анастасия. Несмотря на это, ряд исследователей и в настоящее время выражают сомнение в том, что данный текст мог читаться в составе подлинной буллы Адриана II.

Сомнения эти связаны с тем, что в указанном тексте ЖМ на противников славянского письма налагалось одно из самых суровых церковных наказаний. Появление такой санкции представляется странным в документе, составитель которого весьма осторожно подходил к данному вопросу и даже не сформулировал в нем, как показано выше, четкого разрешения служить литургию на славянском языке. К этому следует добавить, что даже в булле 880 г., содержащей ясно сформулированное разрешение совершать все церковные обряды на славянском языке, не предусматривалось никаких санкций по отношению к противникам славянской письменности.

Отсюда — предположение, что в подлинной булле Адриана II столь суровое наказание, как отлучение от церкви, предусматривалось по отношению к лицам, которые не пожелали бы признать полномочий Мефодия как «учителя» и папского легата в «славянских странах». Лишь позднее, при составлении ЖМ, текст соответствующего раздела буллы был переработан таким образом, что угроза отлучения была адресована противникам славянского письма. См.: Marsina R. Studie... , s. 37, 41—42.

¹⁹ Матфей. 7.15.

²⁰ В заключительном разделе буллы тексты ЖМ и Похвального слова совпадают лишь в самом начале (слова «Вы же, чада возлюбленные, повинитесь учению божьему»), в дальнейшем текстуальной связи между ними нет, хотя смысл изложенного приблизительно одинаков. Как предполагает М. Кос, и автор ЖМ и составитель Похвального слова свободно пересказывали концовку документа Адриана II. Слово «Аминь», которым заканчиваются оба текста, в папских булавах на этом месте не ставится. Очевидно, перед нами

добавление переводчика буллы Адриана II на славянский язык, откуда оно перешло в обе последующие переработки. См.: *Kos M. O pismu...*, s. 293—294.

²¹ Автор ЖМ ничего не говорит о пребывании Мефодия в Паннонии. Важные сведения на этот счет содержатся в так называемом «*Conversio bagoariorum et carantanorum*». Вопреки своему названию этот трактат ничего не говорит об обращении баваров в христианство, а представляет собой записку об основании Зальцбургского архиепископства, миссионерской деятельности зальцбургского духовенства в Хорутании и у паннонских славян и о создании на этих землях подчиненной архиепископу зальцбургскому церковной организации. Трактат был составлен, по-видимому, где-то в первой половине 870 г. Как показал М. Кос, трактат был написан для зальцбургского архиепископа Адальвина как материал для возбуждения дела о пересмотре курией своих решений относительно создания особой церковной организации, охватывавшей славянские земли, входившие ранее в состав баварской церковной провинции (общую характеристику источника см.: *Kos M. Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Ljubljana, 1936; о времени составления трактата см. также соображения З. Р. Диттриха: *Dittrich Z. R. Christianity...*, p. 188—189).

Как отмечается в «*Conversio*», после прибытия Мефодия в Паннонию стоявший во главе местной церковной организации архипресвитер Рихпальд должен был уехать в Зальцбург и церковное управление в княжестве Коцела перешло в руки Мефодия. Еще более важно другое свидетельство этого памятника, что с прибытием Мефодия для местного населения исполнение церковных обрядов на латинском языке потеряло свое значение (ММФН, III, s. 318). Очевидно, что с прибытием Мефодия в Паннонию было связано официальное установление здесь богослужения на славянском языке.

²² Андроник, один из семидесяти учеников Христа, считался в раннехристианской традиции основателем митрополии с центром в Сирмии (ныне Срем). Сирмий являлся в IV в. одним из главных центров римского управления на Балканах, а епископ Сирмия был митрополитом всех епископов Паннонии и Иллирика. После разрушения Сирмия аварами в 582 г. сирмийская митрополия фактически прекратила свое существование, но формально упразднена не была. Поставление Мефодия «на стол святого Андроника» с церковно-правовой точки зрения означало возобновление ее функционирования после временного перерыва. ЖМ приписывает инициативу такого решения вопроса о создании особой церковной организации для славянских земель Коцелу. Несомненно, однако, что на деле это была инициатива папской курии. Как убедительно показал Ф. Дворник, акт восстановления сирмийской митрополии был одним из шагов по реализации папством своей программы восстановления на Балканах прежнего положения, существовавшего в этом районе перед вторжениями славян, когда Иллирик, Мезия, Македония, Фессалия и другие римские провинции на Балканах подчинялись верховной власти папского престола. Эта программа была четко сформулирована в послании Николая I от 25 сентября 860 г. императору Михаилу III (см.: *Dvornik F. Les légendes...*, p. 248—271).

Избранный путь перестройки церковной организации в бассейне Дуная — не создание какой-либо новой церковно-административной единицы, а восстановление формально неупраздненной старой — позволяла и курии, и славянским князьям игнорировать притязания баварского духовенства на земли Паннонии, поскольку они опирались не на постановления высших церковных инстанций, а на необязательное для папского престола решение Карла Великого. Правильность такого построения подтверждается текстом обращения папы Иоанна VIII от 873 г. к Людовику Немецкому, где утверждается, что Паннония всегда находилась под непосредственной властью папского престола, о чем говорят решения соборов и исторические сочинения, и что там, где идет речь о прерогативах Рима, не действует срок давности (ММФН, III, s. 159—160, 163—164).

Эти данные подтверждают достоверность сообщения ЖМ о посвящении Мефодия именно на престол Сирмия. Однако автор ЖМ допустил и небольшую неточность, говоря о поставлении Мефодия на епископство. Как новый сирмийский митрополит Мефодий стал не епископом, а архиепископом и папским легатом «*ad gentes*». С этими званиями он выступает в булле Иоанна VIII Анио, епископу Фрейзинга (ММФН, III, s. 169). Реализации проекта способствовали благоприятные международные условия. Большой поход Людовика

Немецкого в Моравию не привел к успеху и на рубеже 869—870 гг., по свидетельству Бертинских анналов, восточнофранкский король старался о заключении мира с Ростиславом (ММФН, I, s. 77). В этих условиях Коцел мог без большого риска принять участие в создании паннонско-моравской архиепископии.

Глава IX

¹ Т. е. дьявол.

² Во всех списках ЖМ в этом месте читается «врагу моравьского короля»; «врагу» исследователи, восстанавливая грамматическую согласованность, исправляют на «врага», предлагая читать «врага моравского короля». В понимании этого места можно отметить ряд точек зрения. Так, А. Брюкнер полагал, что слово «моравского» — это вставка-пояснение позднейшего переписчика и предлагал читать просто «врага короля», но его предположение не было принято остальными исследователями, отказавшимися от внесения изменений в текст.

В настоящее время в литературе имеется три разных способа прочтения этого места.

Так, чешский исследователь В. Новотный предлагал читать просто, без каких-либо знаков препинания «врага моравского короля», «моравским королем» здесь назван, по его мнению, великоморавский правитель Ростислав, а его враг и одновременно враг Мефодия — это Людовик Немецкий. Такому прочтению противоречит, однако, то, что в ЖК и ЖМ правители Великой Моравии называются князьями, а титул короля прилагается лишь к правителям Восточнофранкского королевства (об этом см. коммент. 1 к ЖМ, XVI).

Некоторые современные западногерманские исследователи предлагают читать в этом месте: «врага, моравского короля». «Моравский король», по их мнению, Карломан, сын Людовика Немецкого, осуществивший в 870 г. захват Моравии (см. об этом ниже). Однако ни в каких других источниках Карломан с этим титулом не выступает, и Моравия в 870 г. вовсе не стала центром его владений, а занимала среди них второстепенное положение.

Поэтому представляется наиболее убедительным прочтение интересующего нас места, предложенное А. Беловским: «врага моравского, короля», т. е. восточнофранкского правителя Людовика Немецкого. Обзор литературы вопроса см.: Schütz J. Anmerkungen zur Vita Methodii. — Slovo, 1976, 25/26, S. 128—129.

³ По возвращении Мефодия из Рима произошли события, резко изменившие положение в Центральной Европе. В Великой Моравии в начале 870 г. вспыхнула борьба за власть между Ростиславом и Святополком. Святополк, отделившись от дяди, признал себя вассалом восточнофранкского короля, а затем сумел захватить Ростислава и выдал его немецким феодалам. Используя ситуацию, немецкие феодалы овладели землями Ростислава, где были поставлены в качестве королевских наместников графы восточной марки. В ходе этих событий неизвестно, каким образом попал в руки немецких властей и Мефодий (см.: Łowmiański H. Początki Polski, t. IV, s. 346—347). В инструкциях Иоанна VIII его легату в Германии Павлу Анконскому, составленных в конце весны 873 г., упоминается, что Мефодий уже три года «терпит насилие» (ММФН, III, s. 164—165). Отсюда и вероятная дата ареста Мефодия — конец весны 870 г.

Осенью 870 г. для окончательного урегулирования дел на завоеванных территориях на восточную границу королевства прибыл Людовик Немецкий, находившийся ранее в прирейнских землях. В ноябре 870 г. в Баварии король созвал большое собрание «франков и баваров». На нем состоялся суд над Ростиславом, который по решению судей был приговорен к смерти, замененной затем по приказу короля ослеплением (см. запись Фульдских анналов под 870 г. — ММФН, I, s. 103).

Судя по всему одновременно с этим собранием было созвано собрание епископов баварской церковной провинции, на котором был устроен суд над Мефодием. О том, что Мефодий был принудительно приведен на некое «собрание епископов», говорится без определения даты этого события в булле Иоанна VIII епископу Пассау Германируху (ММФН, III, s. 168).

⁴ Как показал Й. Вашица, употребленный в тексте оригинала ЖМ термин «область» в кирило-мефодиевских юридических текстах соответствует греческому термину *επαρχία* — обозначение особого церковно-административного округа (ММФН, IV, с. 223). Считая Великую Моравию и Паннонию частями баварской церковной провинции, епископы обвиняли Мефодия в самовольном вторжении на территорию чужого диоцеза. Такие авторитетные памятники канонического права, как 13-й канон антиохийского собора, 3-й канон сардийского собора и 2-й канон II вселенского собора, запрещали епископу переходить границы чужого диоцеза и выполнять на его территории свои обязанности. За нарушение запрета виновному угрожала потеря сана или епитимия (см.: Burr V. Die Anmerkungen zum Konflikt zwischen Methodius und den bayerischen Bischöfen. — In: Cyrillo-Methodiana. Köln; Graz, 1964, S. 50; греческий текст соответствующих канонов и их старославянский перевод см.: ММФН, IV, с. 262—263, 266—267).

Таким образом, Мефодий обвинялся в одном из самых серьезных нарушений церковной дисциплины.

⁵ Смысл ответа Мефодия в том, что спорные земли входят в состав сирмийского диоцеза, который никто не упразднял, и поэтому, осуществляя свои функции на данной территории, баварские епископы совершили по отношению к ее законному епископу — Мефодию — то самое преступление, в котором они его обвиняют. Указание Мефодия на то, что спорная территория принадлежит «святому Петру», т. е. находится под непосредственной юрисдикцией папского престола, по-видимому, имело своей целью раскрыть незаконный характер устроенного над ним суда. Как архиепископ и папский легат, действующий на территории, непосредственно подчиненной Риму, Мефодий был лицом подсудным лишь папе, а не баварскому синоду (ср.: Mayer F. Causa Methodii. — Die Welt der Slaven, 1970, N 4, S. 349—351, 354). В булле Иоанна VIII Анно фрейзингенскому 873 г. прямо указывается, что Мефодий добивался, «как учат святые каноны», чтобы его судил сам папа (ММФН, III, с. 169—170).

⁶ Любопытную деталь, подтверждающую сообщение ЖМ о поведении баварских епископов, встречаем в булле папы Иоанна VIII епископу Пассау — Германаху: Германах хотел ударить Мефодия плетью, но ему помешали другие епископы (ММФН, III, с. 168).

⁷ Псалтырь. 118.47.

⁸ Западногерманский исследователь И. Шрёпфер указал параллель к этому месту ЖМ в «Истории Армении» Фавста византийского — историческом труде V в. н. э. (см.: Schröpfer J. Eine armenische Quelle der slavischen Vita Methodii Kap. IX. — In: Cyrillo-Methodiana. Köln; Graz, 1964). В 8-й главе IV книги этого труда описывается спор епископа Евсевия Кесарийского и Василия Великого с арианами в присутствии симпатизировавшего арианам императора Валента (погиб в 378 г. н. э.). Когда в споре с арианами Евсевий и Василий взяли верх, «царь Валент посмотрел на епископа и увидел, что вспотел. Он начал говорить и так сказал: Что такое, почему ты так вспотел? Ответил царю Василий и сказал: Двух свиней и одного осла я погонял по столь длинному пути, а ты еще спрашиваешь, почему вспотел?» (История Армении Фавстоса Бузанда/ Пер и коммент. М. А. Геворгияна. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1953, с. 77).

⁹ Сообщение ЖМ дополняют сведения папских документов о том, что собрание баварских епископов вынесло Мефодию обвинительный приговор (ММФН, III, с. 165—171), предусматривавший, по-видимому, в соответствии с нормами наказания за деятельность в чужой епархии лишение сана и заключение в монастырь. С точки зрения церковного права, приговор был незаконным, решающее значение имели, однако, другие соображения: и баварские епископы, и Людовик Немецкий не желали допустить создания в Моравии особой церковной организации.

Вопрос о месте заключения Мефодия стал в последнее десятилетие предметом дискуссии, в которой приняли участие ряд западногерманских исследователей и Ф. Гривец. Все высказанные в ходе дискуссии соображения можно свести к трем основным точкам зрения.

«Швабия» ЖМ — просто общее название Германии, а в данном случае Баварии, и, следовательно, Мефодий был заключен в одном из баварских мо-

настырей, скорее всего в Нидералтайх (по мнению Освальда, Шютца). Подавляющая часть исследователей не согласилась, однако, с таким предположением. При этом отмечалось, что термин «Швабия» получил расширительное значение в более позднее время, а указание ЖМ о том, что Мефодия, уже находившегося в момент суда в Баварии, «сослали» в Швабию, ясно говорит, что «Швабия» ЖМ — это известная историческая область в юго-западной Германии.

Большее признание получила гипотеза, разработанная западногерманскими исследователями А. Циглером и В. Бурром. В ее окончательном виде эту гипотезу можно было бы сформулировать следующим образом. В булле Иоанна VIII епископу Пассау Германариху содержится обвинение в том, что он долгое время держал Мефодия в заключении «под открытым небом в самую суровую зиму и во время сильных дождей» (MMFH, III, s. 168). Упоминание о зиме указывает на время после суда над Мефодием, а под открытым небом Мефодий находился по пути к месту заключения. Поскольку Германарих обвинялся в том, что Мефодий был поставлен в такие условия, очевидно, он был тем лицом, кому было поручено исполнение приговора. Германарих должен был поместить узника в знакомом ему месте, на преданность обитателей которого он мог бы положиться. Таким местом в Швабии был монастырь Эльванген. Германарих в молодости был монахом этого монастыря, а потом несколько лет перед избранием на епископскую кафедру занимал в нем различные должности. Попутно В. Бурр сделал наблюдение: он обнаружил записи с именем Мефодия в двух рукописях IX в. из монастыря св. Пирмина в Рейхенау. В одном случае — это запись Methodius в поминальном списке духовных лиц, составленном аббатом Эрлебальдом (так называемом Liber confrater монастыря). В другом случае к перечню монахов из обители в Luxeuil была присоединена группа имен, написанных греческими буквами, открывавшаяся именем Мефодия (исследование и публикацию этих текстов см.: Mareš F. V. Die Namen des Slavenapostels Methodius von Saloniki und seiner Gefährten in Verbrüderungsbuch des Reichenauer Kloster. — In: Cyrillomethodianum. Thesalonique, 1971, 1).

Согласуя новые факты со своей гипотезой, В. Бурр предположил, что Мефодий останавливался в Рейхенау после своего освобождения из Эльвангена на пути в Моравию, чтобы обойти стороной враждебную Баварию.

С гипотезой Циглера — Бурра относительно Эльвангена согласился Ф. Гривец, но в отличие от этих исследователей Ф. Гривец полагал, что слова папской буллы о заключении Мефодия под «открытым небом» имеют в виду его перевозку под конвоем людей Германариха из Моравии, где он был арестован, к месту суда в Баварию.

Отталкиваясь от этих наблюдений Ф. Гривца и используя находку В. Бурра, выступил со своей версией относительно места заключения Мефодия Й. Мас, автор работ о фрейзингенском епископстве. Соглашаясь с Ф. Гривцем в том, что Мефодий находился в руках Германариха до суда над ним, исследователь обратил внимание на то, что в булле Иоанна VIII Анно фрейзингенскому этот прелат обвиняется в том, что после вынесения приговора он «бросил в темницу» Мефодия (MMFH, III, s. 170). Отсюда — заключение, что после суда над ним Мефодий находился в руках фрейзингенского епископа. Одновременно Й. Мас отметил, что в списке Nomina amicorum монастыря в Рейхенау фигурирует некий Анно ерс, которого можно отождествить с Анно фрейзингенским. Сопоставив эти наблюдения с упоминаниями о Мефодии в рукописях из Рейхенау, он сделал вывод, что епископ Анно отправил Мефодия в этот монастырь, расположенный на острове среди Боденского озера. Узнику, полагает Й. Мас, удалось расположить к себе братию монастыря, и она позволила ему снестись с Римом, так что обе стороны, узник и тюремщики, находились затем в самых дружественных отношениях друг с другом.

При достаточной неопределенности свидетельств папских булл, составители которых не держались в своем изложении точной хронологии событий, ни одна из изложенных версий не может считаться достаточно аргументированной. Все же построение А. Циглера — В. Бурра представляется более обоснованным: характерно, что своему легату Павлу Анконскому папа Иоанн VIII

предписывал вести переговоры об освобождении Мефодия с Альвином зальцбургским и Германарихом пассауским (MMFH, III, s. 165); очевидно, Мефодий находился в руках одного из прелатов, а не Анно фрейзингенского. Обзор литературы, вышедшей до 1960 г., см.: *Grivec F. Konstantin und Method...*, S. 100; о последующих работах см.: *Mayer F. Causa Methodii...*, S. 357—358; *Schütz J. Die Reichssynode zu Regensburg (870) und Methods Verbannung nach Schwaben.* — *Südostforschungen*, 1974, 33; *Maß J. Bischof Anno von Freising — Richter über Methodius in Regensburg.* — In: *Methodiana*. Wien, 1976, S. 40—41.

Глава X

¹ О вмешательстве римской курии в пользу Мефодия говорит целая серия вышедших из папской канцелярии документов: послание папы Иоанна VIII Карломанну, сыну Людовика Немецкого, его инструкции легату Павлу Анконскому, а также послания епископам Анно фрейзингенскому и Германариху пассаускому и фрагмент послания архиепископу зальцбургскому Адальвину (MMFH, III, s. 164—170).

Поскольку один из адресатов, Адальвин зальцбургский, скончался 14 мая 873 г., то ясно что документы были составлены, когда в Риме еще не знали о смерти этого иерарха, т. е., вероятно, не позднее конца июня 873 г.

Сообщение ЖМ о мерах давления, оказанных папой на немецкое духовенство, подтверждается как текстом инструкций Павлу Анконскому, так и текстом булл Анно и Германариха. Объявив незаконными все решения баварского синода как противоречащие нормам канонического права, папа требовал, чтобы Мефодий был немедленно освобожден и допущен к исполнению своих функций на территории его диоцеза. В случае, если епископы не пожелают подчиниться его решениям, папа действительно угрожал баварским иерархам запретить им исполнение церковных обрядов (MMFH, III, s. 164—165, 168, 170).

Однако автор ЖМ допустил неточность, утверждая, что угроза папы касалась всех восточнофранкских епископов, в действительности речь шла лишь о баварских епископах — участниках суда над Мефодием.

² Упоминание Коцела в этом контексте связано, вероятно, с тем, что, как предполагает Ф. Гривец, Коцел был тем лицом, которое информировало папский двор о судьбе Мефодия (см.: *Grivec F. Konstantin und Method...*, S. 103—104). О непосредственных контактах между Римом и Блатенским княжеством говорят буллы Иоанна VIII Коцелу, составленные одновременно с посланиями относительно Мефодия (MMFH, III, s. 171—172).

Переданная автором ЖМ угроза баварских епископов Коцелу говорит о том, что, согласившись на освобождение Мефодия, баварский епископат не желал допустить его в Паннонию. О положении, сложившемся в этом районе после освобождения Мефодия, ценные данные содержит запись в Зальцбургских анналах под 874 г. о том, что Детмар, архиепископ зальцбургский, освятил церковь графа Хозвина в Птуе (MMFH, IV, s. 383). Птуй (Petova), как видно из данных «*Conversio*», находился на территории Блатенского княжества (MMFH, III, s. 315), а Хозвин — искаженное имя Коцела. Очевидно, Коцел не смог противостоять давлению баварских епископов и восточнофранкского короля, вассалом которого он был, и вынужден был признать церковную зависимость своих владений от Зальцбурга. См.: *Łowmiański H. Początki Polski*, t. IV, s. 327; иную точку зрения о том, что «Хозвин» — немецкий феодал, преемник Коцела, см.: *Grafenauer B. Vprašanje konca Kocljeve vlade v spodnji Panoniji.* — *Zgodovinski časopis* 1952/1953, VI/VII, s. 185—187; см. также сообщение краткой версии «*Conversio*» о Мефодии: «изгнанный из хорутанских краев вошел в Моравию» — MMFH, III, s. 435).

³ Адальвин зальцбургский умер, как уже указывалось выше, 14 мая 873 г., Германарих — 26 декабря 874 г., Анно фрейзингенский — 9 октября 875 г., четвертый епископ — епископ бриксенский Лантфрид, точное время смерти которого неизвестно. См.: *Burr V. Anmerkungen...*, S. 56; MMFH, II, s. 153.

⁴ О прекращении деятельности немецкого духовенства в Моравии говорится также в петиции баварских епископов папе Иоанну IX (ок. 900 г.), где

это событие связывается с изгнанием из Моравии немецких графов, управлявших моравскими землями (ММФН, III, s. 235). Это совпадение позволяет связывать сообщение ЖМ с восстанием моравян против захвативших Великую Моравию немецких феодалов. Восстание привело к тому, что уже к концу 871 г. немецкие феодалы были изгнаны с территории Великоморавского государства, во главе которого встал Святополк.

⁵ Смысл этого упоминания о святом Петре не ясен. В христианской традиции неизвестны какие-либо легенды, которые бы связывали деятельность апостола Петра с Паннонией или другими балканскими провинциями Римской империи. Возможно, таким образом сформулирована здесь ссыла на то, что епископ Иллирика ранее подчинялся непосредственно папскому престолу.

⁶ Последовательность событий в этом разделе ЖМ можно сформулировать по следующей схеме: 1) папа освобождает Мефодия, 2) изгнание немецкого духовенства, моравяне обращаются к папе с просьбой прислать к ним Мефодия, 3) папа посылает Мефодия в Моравию.

Реальная последовательность событий была иной. Выступлению папской курии в пользу Мефодия (весной 873 г.) предшествовали восстание моравян и изгнание немецкого духовенства из Моравии, а также успешная борьба Великоморавского государства с попытками немецких феодалов восстановить свою власть. В ходе этой борьбы, в которой моравяне объединились с соседними чехами, военные действия были перенесены на территорию Восточнофранкского королевства. В 873 г. Людовик Немецкий вынужден был выступить в мирные переговоры со Святополком (см.: *Łowmiański H. Początki Polski*, t. IV, s. 348—349). Вероятно, одним из условий на этих переговорах с моравской стороны было освобождение Мефодия. Характерно, что в инструкциях Павлу Анконскому говорится, что после освобождения Мефодия из тюрьмы легат должен добиться от баварских епископов, чтобы он мог отправиться к Святополку независимо от того, продолжается ли война между Великой Моравией и Баварией или нет (ММФН, III, s. 166). Это упоминание ясно говорит о том, что и обращение моравян в Рим предшествовало вмешательству курии в пользу Мефодия. Вмешательство папы вообще имело место и достигло успеха именно потому, что Великая Моравия сумела нанести поражение немецким феодалам и требовала освобождения Мефодия.

⁷ Особо выделяя Святополка, автор ЖМ хотел этим подчеркнуть, что Мефодий пришел в Моравию по его инициативе, — указать на это было важно в обстановке борьбы, развернувшейся после смерти Мефодия. См.: *Vavřínek V. SZ*, s. 97.

⁸ В оригинале употреблен термин «стрижники», в кормчей, переведенной Мефодием, этот термин употребляется для передачи греческого «клирик» — человек, принадлежащий к духовному сословию (ММФН, IV, s. 361). Появление такого термина связано с обычаем католических духовных лиц выстригать голову на макушке. Эта фраза ЖМ — важное свидетельство о церковной организации в Великой Моравии второй половины IX в. Церкви и священники были в это время лишь в городах-крепостях, являвшихся центрами административных округов. Каждый такой округ был одновременно и церковным приходом. Связь между приходами и административными округами в период раннего средневековья отразилась в наименовании церкви в западнославянских языках — «костел» от лат. *castellum* — град, крепость. Подробнее о церковной организации такого типа на основании свидетельств венгерских документов XI—XII вв. см. *Chaloupecký V. Staré Slovensko*. — Bratislava, 1923, s. 196—198.

⁹ Имеются в виду успешные походы Святополка после мира в Форхгейме между Великой Моравией и Восточнофранкским королевством (874 г.) на соседящие с его государством славянские языческие племена. Эти походы привели к значительному расширению границ Великоморавского государства на север и восток. Завоевания сопровождались развитием христианской миссии на присоединенных территориях (общую характеристику великоморавской экспансии времен Святополка см.: *Łowmiański H. Początki Polski*, t. IV, s. 348—352).

Помещенное в заключительной части главы рассуждение очень характерно для всей концепции памятника, обращенного к моравской феодальной знати. Труды Мефодия моравская церковь достигла своего расцвета, а вследствие

этого стало расти и могущество моравского государства. В этом рассуждении заключалось предостережение: не следует отречься от тех, благодаря кому Великоморавская держава достигла величия. Эта общая мысль в последующей, XI главе конкретизируется рядом специально подобранных примеров, которые показывают, что лишь приверженность к истинной христианской вере, представленной в Житии Мефодием, приносит успех и удачу, а тех, кто отклоняется от нее, присоединяясь к противникам Мефодия, ждет поражение.

¹⁰ По мнению некоторых исследователей, эти слова свидетельствуют о том, что автор ЖМ не был моравянином (см.: Климент Охридски. Сьбрани съчинения, т. 3, с. 209).

Глава XI

¹ В различных списках ЖМ в данном месте читается: «В Висле», «В Вислех».

Этим словом в источнике, вероятно, обозначена территория, заселенная польским племенем «вислян». Название этого племени упоминается в «Баварском географе» — описании восточных соседей Восточнофранкского королевства, составленном в Баварии в первой половине IX в., — «Vuislani» (MMFH, III, s. 291). В дополнениях конца IX в. англосаксонского короля Альфреда к тексту «Церковной истории» Орозия территория этого племени обозначена термином «Wisle lond» (там же, с. 338). По данным польских исследователей, район расселения племени «вислян», во главе которого стоял «очень сильный» князь, охватывал земли Малой Польши в бассейне верхней Вислы с центром в Кракове. Подробнее о «вислянах» IX в., их расселении и начатках государственной организации см. Łowmiański H. Początki Polski, t. IV, s. 445—472.

² Сообщение ЖМ, по мнению всех исследователей, свидетельствует о том, что нападавший на моравские земли князь «вислян» был разбит Святополком и, попав к нему в плен, вынужден был креститься. Это событие может быть датировано серединой 70-х годов IX в. См.: Łowmiański H. Początki Polski, t. IV, s. 473—475.

³ Невозможно установить, кто были эти «язычники» и когда происходили описанные в данном разделе события.

⁴ Слова ЖМ о «мессе или литургии святого Петра» чехословацкий исследователь Й. Вашица рассматривает как свидетельство об особом типе богослужения, отправлявшемся в Великой Моравии при Мефодии. Упомянутую здесь «литургию святого Петра» исследователь отождествил с так называемой «литургией святого Петра», известной по греческим рукописям XII—XIII вв. из южной Италии. Эта литургия представляла собой соединение фрагментов литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста с переводом на греческий язык некоторых основных частей латинского богослужебного чина. Известен и славянский перевод этой литургии, сохранившийся в рукописях XVII в.

Доказательства того, что славянский перевод «литургии святого Петра» был известен уже в великоморавскую эпоху, Й. Вашица искал в анализе канона в тексте наиболее ранних хорватских глаголических «миссалов». По мнению специалистов, языковые архаизмы в этом тексте позволяют возводить его первооригинал к великоморавской эпохе. Канон следует тексту латинской мессы, но в переводе отдельных терминов, как показал Й. Вашица, явно ощущается греческое влияние. Это, по его мнению, следовало объяснить тем, что славянский переводчик имел в качестве источника греческий перевод латинского канона, т. е. текст «литургии святого Петра» (см.: Vašica J. Slovanská liturgie sv. Petra. — Byzantinoslavica, 1939—1940, 8). Точка зрения Й. Вашицы была одобрена рядом других исследователей (см., например: Dvorník F. Byzantské misie. . . , s. 126—128).

В последнее время, однако, с решительными возражениями против положений Й. Вашицы выступил чехословацкий исследователь Й. Лауренчик.

Во-первых, он указал на существенные различия между текстом греческим и славянским литургии святого Петра и текстом канона в хорватских миссалах. В литургии святого Петра в переведенном с латинского тексте

канона налицо обильные византизмы, в то время как византийские влияния в хорватском тексте совершенно незначительны и могут просто объясняться тем, что славянский переводчик в отдельных (очень немногих случаях) подпал под влияние знакомой ему греческой терминологии. Таким образом, нет доказательств того, что славянский текст «литургии святого Петра» действительно существовал уже в великоморавскую эпоху. Во-вторых, выражение ЖМ «месса святого Петра» вовсе не является указанием на особый тип богослужения. В латинских источниках IX в. (см.: Эйнхард, Бертинские анналы, и др.) термин «месса» (такого-то святого) часто означает то же, что «festival» — день празднования памяти такого-то святого. В тексте ЖМ, следовательно, просто указывается, что приближалось время празднования памяти апостола Петра — 29 июня. См.: *Laurenčík J. K otázce slovanské liturgie Sv. Petra.* — In: *Studia palaeoslovenica.* Praha, 1971.

⁵ Подтекст эпизода связан с тем, что после заключения мира в Форхейме между Моравией и Восточнофранкским королевством в 874 г. в Моравию вернулись немецкие духовные лица, служившие литургию по-латыни и добивавшиеся запрета служить литургию по-славянски. В этой борьбе Святополк склонялся на сторону немецкого духовенства, о чем свидетельствует известная фраза из адресованного ему послания папы Иоанна VIII: «Если тебе и твоим судьям больше нравится слушать мессы на латинском языке, предписываем, чтобы для тебя отправляли мессы по-латыни» (ММФН, III, s. 208). Поэтому Мефодию и приходилось прилагать усилия к тому, чтобы по главным праздникам Святополк и его воины присутствовали на славянском богослужении. Скрытый смысл эпизода состоит в том, что Святополк достиг успеха тогда, когда пошел слушать богослужение к Мефодию, а не к его франкским противникам. В обстановке борьбы, развернувшейся после смерти Мефодия, упоминание о таком эпизоде имело совершенно определенную политическую направленность. См.: *Vavřínek V. SZ*, s. 98.

⁶ В славянском оригинале читается «етер друг». Принимая толкование этого термина, данное французским славистом А. Вайаном, См.: *Vaillant A. Une homélie de Méthode.* — *Revue des études slaves*, 1947, t. 23, p. 156.

⁷ В старославянском оригинале термин «купетра» — от лат. «compater». Этот термин встречается также в текстах «Закона судного людям», заимствованных из «Эклоги» где он соответствует греческому ἡ οὐτεχνικς. По разъяснению И. Вашицы, речь идет о браке между крестным отцом и овдовевшей матерью крестника. Такой брак между «духовными» родственниками был запрещен 53-м канонем Трулльского вселенского собора 692 г. См.: *Vašica J. Anonymní homilie rukopisu Clozova po stránce právní.* — *Slavia*, 1956, N 2, s. 231—232.

⁸ Слово «ятровь» означало в славянских языках невестку, жену брата (см.: *Срезневский И. И. Материалы...*, т. III, стб. 1678). С термином «купетра», которому оно должно служить пояснением, это слово, таким образом, ничего общего не имеет. Очевидно, перед нами пояснение, сделанное в более позднее время лицом, не понимавшим значения употребленного в ЖМ латинского по своему происхождению слова.

⁹ Важное свидетельство того, с каким трудом шло внедрение христианских обычаев в среде моравской знати. В тексте не раскрываются причины бесилия Мефодия. Их позволяет предположительно установить текст анонимной проповеди, сохранившейся в глаголической рукописи XI в., так называемом «Клодовом сборнике». Проповедь, для которой, несмотря на все усилия, не был найден греческий оригинал, представляет собой «поучение» судьям. Как было показано в исследованиях Ф. Гривца, А. Вайана и И. Вашицы (см.: ММФН, III, s. 199), «поучение» является произведением великоморавской литературы, а его автором был, судя по всему, Мефодий. В этом памятнике читается следующий текст, который уже давно был поставлен исследователями в связь с сообщением ЖМ. Предписывая «христианам» не вступать в браки («не сымъшати ся») со своими «кумами и дочерьми по святому крещению», автор «поучения» говорит далее: «ибо все это проклинали святые вселенские соборы, но отвергли и князей, которые видят такие их бесчинства и не карают их, разлучив, подобающим (их преступлению) постом, и проклинали (их, обрекая) вечному огню» (ММФН, III, s. 201).

Это указание на «князей», которые не желают карать виновных и понесут за это кару, позволяет понять, почему Мефодий не смог развести супругов: они нашли защиту и поддержку у Святополка. Автор ЖМ умалчивает об этой стороне дела, так как в момент написания памятника ученики Мефодия еще рассчитывали привлечь моравского правителя на свою сторону.

¹⁰ В старославянском оригинале употреблено выражение «божии раби твоорящеса», термин «божий раб» — калька с древненем. *gotes scalh* — священник (см.: ММФН, IV, s. 162—163). Имеются в виду немецкие священники, которых и автор ЖК обвинял в примирительном отношении к языческим брачным обычаям (ЖК, XV). Правда, в отличие от ЖК в ЖМ противники Мефодия так прямо не обозначены. Однако в правильности именно такого понимания убеждает свидетельство Жития Климента, где читается, что когда «франки» не смогли победить Мефодия в богословских спорах, то «придумал неразумный народ франкский отпускать все грешникам без труда и старания при одном условии, что (те) будут согласны с их учением, и позволять (им) вести порочную жизнь ради успеха своего извращенного учения» (ММФН, II, s. 214).

¹¹ Парафраза библейского текста: Псалтырь, 102.16. Смысл этого эпизода в том, чтобы на примере наказания, постигшего видного моравского вельможу, показать моравским феодалам, что те, кто не слушают Мефодия, а следуют советам его франкских противников, приходят к гибели. См.: *Vavřínek V. SZ*, s. 100.

Глава XII

¹ Числа. 16.1—35.

² Этот термин использовался в греческой богословской литературе для обозначения лиц, отождествлявших первую и вторую особу Троицы. В IX в. Фотий применил этот термин по отношению к латинским миссионерам в Болгарии, которые включали в символ веры утверждение, что третья ипостась Троицы — святой дух — исходит не только от отца, но и от сына (так называемое «*filioque*»).

В тексте ЖМ имеются в виду немецкие священники в Моравии, державшиеся такого текста Символа веры. О их спорах относительно учения о Троице с Мефодием см. в Житии Климента (ММФН, II, s. 212—213).

³ Описанный здесь эпизод относится к заключительному этапу крупного конфликта между Мефодием и немецким духовенством в Моравии. Конфликт имел место в 879—880 гг. и в него оказались вовлеченными и Святополк, и папа Иоанн VIII.

О разных этапах этого конфликта нас информируют тексты сохранившихся булл Иоанна VIII. В первой половине 879 г. конфликт был уже в полном разгаре. Немецкое духовенство, во главе которого стоял священник Вихинг из Швабии, обвиняло Мефодия в том, что вопреки папскому запрету он продолжает совершать богослужение на славянском языке, и в уклонении от признанного церковью вероучения.

Святополк, по-видимому, с самого начала вовлеченный в конфликт, через своего посла, священника Иоанна из Венеции, передал жалобы немецкого духовенства на рассмотрение папы. В результате в июле 879 г. Иоанн VIII вызвал Мефодия в Рим для рассмотрения выставленных против него обвинений (см. его буллы от июля 879 г., адресованные Святополку и Мефодию, из которых и черпается вся информация о предшествующих событиях, — ММФН, III, s. 189—193).

О последующем информирует новая булла Иоанна VIII Святополку, датированная июлем 880 г. (ММФН, III, s. 197—208). Весной 880 г. в Рим прибыли Мефодий и глава его немецких противников Вихинг, которого Святополк просил поставить епископом Нитры. Таким решением, думается, моравский князь, желавший прекращения конфликтов среди подчиненного ему клира, хотел, вероятно, отвести противникам различные территории для их деятельности. Как видно из буллы, просьба эта была удовлетворена. Что касается Мефодия, то он сумел оправдаться в выдвинутых против него обвинениях в неправоверии и не только был подтвержден в своем архиепископском сане, но и сумел добиться признания римской курiei права моравского духовенства совершать богослужение на славянском языке, что и было

закреплено адресованной Святополку буллой. Сопоставляя текст буллы с сообщением ЖМ, относящимся явно к следующему этапу событий, французский исследователь А. Лапотр еще в прошлом веке дал реконструкцию того, что произошло в Риме, а затем в Моравии (см.: *Lapôtre A. L'Europe et le Saint-Siège...*, p. 137—159), которая в целом может быть принята с учетом ряда существенных поправок, внесенных позднее (см. в особенности замечания Э. Р. Диттриха (*Dittrich Z. R. Christianity...*, p. 238—240).

Мефодий и Вихинг появились в Риме в тот момент, когда папская курия находилась в сложной ситуации. Политика папы Иоанна VIII в Италии, направленная на сближение с Византией и скрыто враждебная правителям Восточнофранкского королевства, сталкивалась с серьезной оппозицией в самом окружении папы, и эта оппозиция усилилась с приходом в Италию Карла Толстого, коронованного в начале 880 г. на итальянский трон. Не считаясь с папой, он вернул ряду его противников отобранное ранее у них имущество. В этих условиях Вихинг, олицетворявший идею сотрудничества между восточнофранкскими Каролингами и Моравией, со своими обвинениями против Мефодия, по-видимому, встретил поддержку и понимание весьма влиятельных лиц из окружения папы, заверивших его от имени Иоанна VIII, что Мефодий будет осужден. Покинув затем Рим и вернувшись в Моравию, Вихинг стал широко пропагандировать данные ему заверения, трактуя их как папское решение.

Помимо свидетельства ЖМ, об этом выступлении Вихинга косвенно говорит также более позднее послание Иоанна VIII Мефодию, в котором папа торжественно заверял моравского архиепископа, что Вихингу ни открыто, ни тайно не сообщал ничего такого, что было бы в противоречии с текстом буллы, направленной в 880 г. Святополку (ММФН, III, s. 211). В июле 880 г. булла, по-видимому, не была вручена Мефодию, а отослана Святополку еще до его отъезда из Рима. Вихинг и его приверженцы были уверены, что булла содержит обещанное осуждение Мефодия, но по ее зачитании их ошибка выяснилась.

Текст папского послания в ЖМ, как отметил уже Лапотр, представляет собой своего рода краткое резюме буллы Иоанна VIII Святополку. Однако, как правильно указал В. Вавжинек, пересказывая буллу, составитель ЖМ вовсе не сокращал ее механически (см.: *Vavřínek V. SZ*, s. 100), а заимствовал из нее лишь некоторые постановления, касающиеся Мефодия, обходя другие молчанием и введя в пересказ свои собственные вставки. Так, вслед за заимствованным из буллы утверждением о правоте Мефодия читается текст от слов «апостольское дело делает» до слов «все славянские земли», не имеющий соответствия в тексте буллы. Окончание послания представляет собой передачу основного смысла следующего фрагмента буллы Иоанна VIII: «Постановляем, что пресвитеры, диаконы и клирики какого бы то ни было чина, как славяне, так и принадлежащие к какому-либо другому народу, которые живут в границах твоей области [т. е. владений Святополка. — Б. Ф.], были подчинены и повиновались во всем указанному соборту нашему, вашему архиепископу [т. е. Мефодию. — Б. Ф.] так, чтобы они ничего не совершали без его ведома. Если бы же из-за упрямства и непослушания отважились совершить возмущение или раскол и после первого и второго напоминания не исправились, предписываем нашей властью, чтобы как сеятели плевел были изгнаны из церкви и из пределов ваших, по установлениям закона, которые мы ему дали и к вам послали» (ММФН, III, s. 206—207; *Бильбасов В. А. Кирилл и Мефодий*. 1868, СПб., с. 86). Это постановление было крупным успехом Мефодия, так как благодаря ему, несмотря на поставление Вихинга в епископы, немецкое духовенство в Моравии было недвусмысленно подчинено верховной власти Мефодия, а сам он получил право налагать суровые санкции на нарушителей церковного мира в своем диоцезе.

Именно это предписание буллы, как показал западно-германский славист Леттенбауэр, привлекло к себе особое внимание при дворе Святополка.

В Мюнхене сохранилась рукопись второй половины IX в. сборника церковных канонов, известного под названием «*Dyonisiana adausta*». Эта компиляция была составлена в 70-х годах IX в. в Равенне. Наряду с другими текстами в его состав был включен текст 35-го «апостольского» канона, по кото-

рому епископам «каждого народа» (*gentium singularum*) предписывалось «иметь» (*existiment*) старшего среди них своим главой и «ничего не совершать» без его ведома» (*ut nihil omnino praeter eius conscientiam agant*). Последние слова этого канона использовал Иоанн VIII в своей булле для определения полномочий Мефодия. В. Леттенбауэр обнаружил в рукописи над отдельными словами этого канона глоссы — переводы соответствующих слов на славянский язык, записанные латинскими буквами: «*gentium singularum*» — «*isiku komusdo*»; «*existiment*» — «*imeti*»; «*praeter eius conscientiam*» — «*be poveleni*». Глоссы представляют сегодня самую старую, дошедшую до нас запись славянской речи.

Сопоставив между собой указанные факты, В. Леттенбауэр сделал вывод, принятый и последующими исследователями, что мюнхенская рукопись как раз и представляет собой сборник канонов, врученный Иоанну VIII Мефодием, а появление в ней глосс связано с дискуссией при дворе Святополка о характере полномочий, предоставленных папой Мефодию по отношению к духовенству его диоцеза (см.: *Lettenbauer W. Eine lateinische Kanonesammlung in Mähren im 9. Jahrhundert. — Orientalia Christiana Periodica*, 1952, vol. 18; *Idem. Die Entstehungszeit der St. Emmeraner Glossen. — Die Welt der Slaven*, 1974/1975, t. XIX/XX; MMFH, IV, s. 233—235).

Не удивительно, что, пересказывая буллу, составитель ЖМ выставил на первый план именно ту ее часть, которая была объектом наиболее оживленных споров. Кроме того, упоминание о полномочиях, предоставленных папой Мефодию, было необходимо для оправдания тех мер, которые, опираясь на эти полномочия, Мефодий предпринял перед своей смертью против своих немецких противников (подробнее см. коммент. 1 к ЖМ, XVII).

Глава XIII

¹ Начало этой главы неоднократно вызывало недоумение у исследователей. Непонятно, почему «цесарь» — византийский император Василий I Македонянин (867—886) мог гневаться на Мефодия и зачем противникам Мефодия — немецким священникам — нужно было распространять сведения о враждебности императора к Мефодию.

Исследователи поэтому предполагают, что этот текст представляет собой плод вымысла агнографа, располагавшего материал в XII и XVI главах своего труда по определенной схеме: клевета на героя и ее опровержение. См.: *Ditttrich Z. R. Christianity...*, p. 245; *Dvornik F. Byzantské misie...*, s. 181—182.

² Притчи. 21.1.

³ Ясно, что император приглашал Мефодия в Константинополь не только для того, чтобы выслушать его молитву; но о подлинных целях посольства автор ЖМ не нашел нужным сообщить. В равной мере не позволяет выяснить этот вопрос и крайне общее описание пребывания Мефодия в Константинополе.

Поскольку ЖМ является единственным источником, сообщающим о контактах Мефодия с императором и его путешествии в Константинополь, то не может удивлять появление самых различных точек зрения на характер и значение этого эпизода.

Так, некоторые исследователи (например, Э. Р. Диттрих) вообще ставят под сомнение тот факт, что инициатива контактов вышла из Константинополя: появление византийского посольства было результатом предшествующего обращения Мефодия в Константинополь, о чем агнограф умолчал.

Другие исследователи, принимая акт византийской инициативы, по-разному представляют себе цели византийского посольства. Так, по мнению Г. Ловмянского, речь шла о том, чтобы попытаться снова вовлечь Моравию в сферу влияния константинопольского патриархата. Гораздо более скромно представляют себе цели императора Ф. Дворник и Т. Василевский: по их мнению, речь шла о заинтересованности Империи в использовании опыта моравской миссии для христианизации славян на территориях Балкан, вошедших в сферу ее влияния.

Что касается первой точки зрения, то следует отметить, что этот тезис не согласуется с известными данными о взаимоотношениях Рима и Константи-

нополя в начале 80-х годов. После признания Фотия на соборе 880 г. законным патриархом с согласия папы глава константинопольской церкви прилагал большие усилия, чтобы расположить к себе приближенных папы, и византийское правительство не препятствовало попыткам Иоанна VIII восстановить свою юрисдикцию над Болгарией (см.: *Dvornik F. The Photian schism...*, p. 202—216). В этих условиях маловероятно, чтобы император и патриарх решили поставить под угрозу достигнутый компромисс, предприняв попытку вторжения в сферу юрисдикции римского престола.

Вторая точка зрения имеет определенное основание в самом тексте рассказа о путешествии Мефодия (см. следующую фразу рассказа о его пребывании в Константинополе); в силе, однако, остается возражение, выставленное Г. Ловмянским: для ознакомления с опытом моравской миссии следовало ли обязательно приглашать в Константинополь моравского архиепископа.

Еще большие расхождения точек зрения выступают по вопросу о целях путешествия Мефодия в Константинополь.

Здесь можно отметить три основные точки зрения.

1-я — поездка Мефодия в Константинополь была инспирирована курией, а вопрос о ней решен во время пребывания Мефодия в Риме: Мефодий должен был выступить как приемлемый для обеих сторон посредник в деле достижения общего соглашения о разграничении сфер влияния на Балканах (А. Лапорт, Ф. Гривец, Ф. Дворник и др.);

2-я — Мефодий, не рассчитывая на поддержку папской курии, хотел найти в Константинополе точку опоры в борьбе со своими немецкими противниками и стал тем самым на путь фактического разрыва с Римом (А. Брюкнер, Г. Хауптманн, с некоторыми оговорками — З. Р. Диттрих);

3-я — Мефодий хотел достичь фактически независимого положения и от Рима и от Константинополя (Я. Бидло).

В литературе уже отмечалось, что третья точка зрения не может быть подкреплена какими-либо данными. Что касается двух первых, то они в значительной мере опираются на различную интерпретацию одного и того же документа: буллы Иоанна VIII Мефодию от апреля 881 г. Булла эта была ответом на жалобу Мефодия на действия его немецких противников. В своем ответе папа, подтвердив, что он придерживается позиции, сформулированной в его булле Святополку, далее писал: «когда ты возвратишься ведомый богом (*sum deo duce reversus fueris*), то все, что бы ни было против тебя незаконно совершено, что бы упомянутый епископ [т. е. Вихинг. — Б. Ф.] не предпринял против тебя вопреки (достоинству) своего сана, расследованием обеих сторон в своем присутствии с помощью божьей приведем к справедливому концу, а его упрямство не преминем приговором своего суда сурово покарать» (MMFH, III, s. 212).

Сторонники первой точки зрения, обращая внимание на слова «когда ты ведомый богом вернешься», видят в них указание на путешествие Мефодия в Константинополь. Однако эти слова могут пониматься и иначе, лишь как обещание рассмотреть вопрос, когда Мефодий снова прибудет в Рим. Кроме того, вообще нельзя быть уверенным, что Мефодий ездил в Константинополь именно после появления на свет папской буллы 881 г. Обычная в научной литературе датировка путешествия Мефодия началом 80-х годов IX в. основывается на предположении, что автор ЖМ описывал события в хронологическом порядке. Однако строгое соблюдение хронологической последовательности вовсе не является нормой для агиографических памятников, в особенности в тех частях, где речь идет о примерах, иллюстрирующих особые добродетели святого. К этому следует прибавить, что даже если согласиться с предложением Лапотром и другими исследователями интерпретацией данного фрагмента буллы, то отсюда следует лишь то, что папа знал о поездке Мефодия, но вовсе не следует, что он был ее инициатором.

Сторонники второй точки зрения акцентируют внимание на том, что вторая поездка Мефодия в Рим не состоялась и до разбора спора между ним и Вихингом дело не дошло. Отсюда делался вывод, что Мефодий, разуверившись в возможности реальной поддержки со стороны папы, ожидавший наказания Вихинга, а не повторного приглашения в Рим, решил обратиться за поддержкой в Константинополь. Однако мы вовсе не знаем, почему это разби-

рательство не состоялось. Возможно, что просто Вихинг, когда курия его дезавуировала и отказала ему в поддержке, отказался на время от своих обвинений против Мефодия. Для обоснования своей версии сторонники этой точки зрения ссылались также на то, что путешествие Мефодия в Константинополь (начало 80-х годов IX в.) совпало по времени с новым разрывом между папством и константинопольской патриархией (отлучение Иоанном VIII от церкви константинопольского патриарха Фотия); в настоящее время, однако, выяснилось, что в действительности отношения между двумя церковными центрами в начале 80-х годов были вполне нормальными.

Следует согласиться с В. Вавжинком (см.: *Vavřínek V. SZ*, s. 50), что при существующем состоянии источников выяснить цели путешествия Мефодия в Константинополь представляется невозможным. Обзор литературы до 1962 г. см.: *Dittrich Z. R. Christianity...*, p. 246—254; *Łowmiański H. Początki Polski*, t. IV, s. 370—371; *Wasilewski T. Bizancjum i słowianie...*, s. 202; *Dvorník F. Byzantské misie...*, s. 182—185.

⁴ Это важное свидетельство интереса правительства Василия I к «славянским книгам» и людям, которые могут их использовать для христианской проповеди, не является единственным. В Житии Наума — памятнике X в. — рассказывается, что когда после смерти Мефодия его ученики были проданы в рабство еврейским купцам и доставлены на невольничий рынок в Венецию, то там они были выкуплены из рабства императорским послом и доставлены в Константинополь, где император Василий I распорядился их устроить и наделить средствами к жизни (ММФН, II, s. 178). Несомненно, эти действия диктовались стремлением иметь в своем распоряжении духовных лиц, способных использовать славянскую письменность для проповеди христианства.

Упомянутого в этом фрагменте ЖМ «попа» болгарский исследователь Е. Георгиев отождествляет с учеником Мефодия Константином, пресвитером дворцовой церкви в болгарской столице — Преславе. Этот крупный писатель и богослов кирилло-мефодиевского круга не упоминается среди учеников Мефодия, которые вели борьбу с немецким духовенством в Моравии после его смерти. Отсюда Е. Георгиев предположил, что Константина к этому времени уже не было в Моравии. По мнению исследователя, Константин был оставлен Мефодием в Константинополе, а оттуда он был послан императором в Болгарию (см.: *Георгиев Е. Кирил и Методий...*, с. 328—330).

Более вероятно, однако, что ученики Мефодия, оставленные в Константинополе, были направлены не в Болгарию, независимую от Константинополя и уже располагавшую своими кадрами духовенства, а на только что принявшие христианство сербские земли, где следовало укрепить византийское влияние, а Константин Преславский, как предполагает польский исследователь Т. Василевский, попал в Болгарию в рамках непосредственных контактов между Мефодием и двором Бориса Болгарского (см.: *Wasilewski T. Bizancjum i słowianie...*, s. 166—167).

⁵ Патриарх — Фотий, учитель Константина, брата Мефодия.

Глава XIV

¹ Имеется в виду текст Второго послания апостола Павла к Коринфянам, 12.26—27. Относя к своему герою описание бедствий, которые претерпел апостол Павел, автор ЖМ тем самым не прямо приравнивал Мефодия к нему. Прямое уподобление Мефодия апостолу встречается в службе Кириллу и Мефодию, где читается «обретется новии Павль, премоудре, всь мир богови приобре» (ММФН, II, s. 330). Текст послания, как отметил В. Вавжинек, при включении в ЖМ подвергся определенной обработке: так, в перечне бед, постигших апостола, опущено упоминание о «бедах от единоплеменников», так что на переднем плане выступили «беды от любителей», под которыми автор ЖМ имел в виду выступавших против Мефодия немецких священников. См.: *Vavřínek V. SZ*, s. 101.

Глава XV

¹ Как указал американский ученый Р. Маттиссен, в данном месте старославянского текста нарушена грамматическая согласованность: вместо форм двойственного числа после числительного «два» здесь употреблены формы ви-

нительного падежа множественного числа — «попы скорописья». Причина нарушения, несомненно, была связана с тем, что буква «в» в глаголице и кириллице имела разное цифровое значение: в глаголице в — 3, а в кириллице в — 2. При переписке глаголического текста ЖМ кириллицей буква «в» была понята переписчиком как числительное 2 и передана соответствующим словом. Таким образом, Мефодий имел не двух, а трех помощников. См.: *Mathiesen R. An emendation to the Vita Methodii XV, 1.* — В кн.: *Зборник за филологију и лингвистику.* Нови Сад, 1967, т. X.

² Помимо ЖМ, запись о переводе библейских книг имеется и в Проложном Житии Константина и Мефодия, где читаем: «преложи вся 60 книг Ветхааго и Новаго закона от гръцскаго в словенскыи» (ММФН, II, с. 166). Сообщение о переводе Мефодием библейских книг, совпадающее с записью Проложного Жития, читается также во введении к «Небесам» Иоанна Экзарха — болгарского писателя конца IX — начала X в. (ММФН, III, с. 377).

Эти дополнительные данные позволяют уточнить представление об объеме работы, проделанной Мефодием. Очевидно, им были переведены лишь так называемые «канонические» книги (33 книги Ветхого завета и 27 — Нового завета) и оставлены без перевода так называемые «апокрифические» книги Ветхого завета, как Премудрость Соломона, книги Маккавеев, Товит, Юдифь и др. (подробнее об этом см.: *Филарет.* Кирилл и Мефодий — славянские просветители. — В кн.: *Кирилло-Мефодиевский сборник.* М., 1865, с. 72—75; перечень «канонических» книг Библии см. в тексте переведенного Мефодием «Номоканона». — ММФН, IV, с. 361—362). Перевод Библии, выполненный Мефодием, не сохранился. По-видимому, с ним не был знаком уже и Иоанн Экзарх, так как, по его словам, он только «слышал» об этом труде Мефодия.

³ Как показывает простой подсчет, период времени от марта до конца октября насчитывает не шесть, а восемь месяцев. В данном случае расхождение хронологических данных связано с тем, что буква «зело» также имела в глаголице и кириллице разные цифровые значения: в глаголице — 8, а в кириллице — 6. Поэтому при переписке кириллицей глаголического текста ЖМ переписчик и в данном месте неверно раскрыл обозначение срока (см.: *Rešetar M. Zur Übersetzungstätigkeit Methods.* — *Archiv für slavische Philologie*, 1913, t. 34, p. 234—239).

Некоторые исследователи выражали сомнение в том, чтобы столь большая по объему работа, как перевод 60 библейских книг, могла быть выполнена за такой краткий срок. Однако следует учитывать, что ряд библейских книг (Евангелие, Апостол, Псалтырь) были переведены еще на первых этапах работы моравской миссии. Тогда же значительная часть текстов Ветхого завета была переведена на славянский язык в составе паремейника. Мефодию, таким образом, предстояло лишь завершить начатую работу (подробнее об этом см.: *Иванова Т. А.* У истоков славянской письменности: (к переводческой деятельности Мефодия). — В кн.: *Культурное наследие Древней Руси.* М. Наука, 1976).

К этому следует добавить, что свидетельство ЖМ могло иметь в виду лишь заключительный этап работ, когда переписчикам следовало продиктовать для переписки набело уже готовый текст.

⁴ Имеется в виду Дмитрий Солунский — патрон Солуни, родного города Константина и Мефодия.

⁵ Об этих переводах, осуществленных на первом этапе моравской миссии, см. также свидетельство Иоанна Экзарха в прологе к «Небесам», что Константин много трудился от «евангелия и апостола предавая избор» (ММФН, III, с. 377). О переводе евангелия см. коммент. 13 к ЖК, XIV.

Что касается упомянутого рядом с ним апостола, то свидетельство Иоанна Экзарха о переводе Константином «выбранных» из апостола текстов свидетельствует о том, что Константин и Мефодий перевели апостол апракос — сборник текстов из апостола, читавшихся во время церковных служб.

В настоящее время известны две редакции апостола апракоса — краткая и пространная. По аналогии с историей евангельских текстов, изучение которых показало первичность краткого апракоса, исследователи полагают, что, возможно, и в данном случае следы упомянутого здесь перевода Константина и Мефодия следует искать в тексте краткого апракоса. Старейший список

краткого апракоса, так называемый Енинский апостол, относится к XI в. и представляет собой самую раннюю известную в настоящее время рукопись славянского перевода текстов апостола вообще (см.: *Nedeljković O. Problem strukturnih redakcija staroslovenskog prijevoda apostola. — Slovo, Zagreb, 1972, 22).*

Самая ранняя рукопись славянского перевода псалтыри — сборника произведений древнееврейской культовой поэзии — так называемая Синайская псалтырь — относится к XI в. Изучение этой и других наиболее ранних рукописей с текстами славянского перевода псалтыри привели ученых к убеждению, что перевод действительно может быть возведен к кирилло-мефодиевской эпохе. Было отмечено также, что читающиеся в славянском переводе евангельских текстов цитаты из псалтыри находят буквальное соответствие в старославянском переводе этого памятника. Отсюда предположение, что работа над переводом псалтыри была начата одновременно с переводом евангелия еще до отъезда солунских братьев в Моравию (см.: *Vlašek J. Po stopach archetypu staroslovenského překladu Zalmů. — In: Studia palaeoslovenica. Praha, 1971).*

О «избранных церковных службах» см. ЖК, XV и коммент. 3 к этой главе.

⁶ «Номоканон» — «правило закона» — греческое название сборника постановлений церковных соборов и гражданских византийских законов, определявших положение церкви в государстве. Уже А. С. Павлов в прошлом веке отождествил упомянутый здесь «номоканон» со старославянским переводом так называемой «Синагоги Иоанна Схоластика» — сборника церковных канонов, составленного константинопольским патриархом Иоанном Схоластиком (565—577), который сохранился в двух русских средневековых рукописях: Устюжской кормчей XIII в. и Иоасафовской кормчей XVI в.

Позднее тезис А. С. Павлова получил всестороннее обоснование в исследованиях немецкого канониста Г. Шмида и чехословацкого исследователя Й. Вашицы. Исследователи убедительно показали тесную связь словарного состава памятника именно с лексикой текстов моравского периода, следы влияния западославянских говоров и характерной именно для чешских и моравских земель правовой терминологии, а также использование в нем ряда терминов, характерных для латинской церковной терминологии. При этом было установлено, что речь должна идти не только о переводе, но и об определенной переработке Мефодием византийского юридического сборника, так как при переводе из состава источника было исключено около трети входивших в него постановлений. Мефодий, по-видимому, пытался создать, по возможности, более краткое, легко обозримое пособие для церковных судов в своей епархии (очерк исследования памятника, принадлежащий перу Й. Вашицы, и подготовленное им комментированное издание славянского «номоканона» с параллельным текстом греческого источника см.: MMFH, IV, s. 205—363).

Относительно выражения «книги отцов» («отьчъскыя книги» старославянского текста) можно отметить два различных толкования в литературе вопроса:

1-е — «книги отцов» — это «жизнеописания отцов», т. е. сборник житий святых. Одни исследователи, придерживающиеся такого толкования, отождествляют эти «жизнеописания» со славянским переводом греческого патерика IV—V вв. *Ἀγίων ὁρίων βίβλος*, известным нам по спискам XIV в. как Скитский патерик (В. Преображенский, Н. Ван-Вийк); другие полагают, что речь должна идти о переводе сборника житий, составленного в конце VI в. папой Григорием Великим — *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicozum*; славянский перевод этого памятника известен в списках не ранее конца XV в. как Римский патерик (А. И. Соболевский, Ф. В. Мареш); третьи отождествляют «отьчъские книги» Мефодия с сочинением Иоанна Мосха *λεγιών πνευματικῆς*, написанным в VII в., известным по списку XI в. как Синайский патерик (Леонид, Т. А. Иванова). Подробный разбор литературы вопроса и аргументация в пользу различных точек зрения даны в ряде рефератов, зачитанных на симпозиуме 1974 г. в Пече, специально посвященном истории славянского патерика; материалы опубликованы в издании: *Slovo, Zagreb, 1974, 24*;

2-я — «книги отцов» — это «сочинения отцов церкви». Сторонники такого прочтения полагают, что речь идет о переводе сборника проповедей раннехристианских церковных писателей. Как фрагмент такого сборника рассматривается славянский перевод ряда проповедей сохранившихся в составе глаголической рукописи XI в. — так называемого Клоцова сборника (Р. Нахтигал, Ф. Гривец, Е. Благова) (см.: *Nachtigal R. Otběsky kňigy. — Razprave Slovenske akademije. Ljubljana, 1950; I. Razred na filoz. in literarne vede; Blahova E. K otazce «otběských knih».* — *Slavia*, 1969, N 4).

Окончательное решение вопроса в настоящее время вряд ли возможно, так как в средневековой литературе термин «отеческие книги» употреблялся в очень широком значении, а ряд памятников, являющихся объектом дискуссии, до сих пор остается недостаточно изученным.

Глава XVI

¹ Это место ЖМ уже при самом открытии памятника вызвало сомнения у исследователей. Хотя во второй половине IX в. началось постепенное передвижение союза венгерских племен из Северного Причерноморья на территорию Центральной Европы и отдельные венгерские вожди со своими отрядами могли в 80-х годах IX в. появляться у границ Великой Моравии на Дунае, никакого «короля» у венгров в этот период не было — первым венгерским королем стал, как известно, Иштван Святый в начале XI в.

В толковании этого места можно отметить две основные точки зрения.

1-я — имела место встреча Мефодия с вождем одного из венгерских племен; в соответствии с этим в первоначальном тексте ЖМ читалось о «князе» «воеводе» или владыке «венгерском», а позднейший древнерусский переписчик, которому было известно о существовании у венгров в его время королевской власти, заменил это наименование на «король» (наиболее подробное обоснование этой точки зрения см.: *Dittrich Z. R. Christianity...*, p. 256—257).

2-я — иное исправление текста предложил А. Брюкнер, который предположил, что слово «король» читалось в первоначальном тексте, а добавлением был эпитет «угорский» — венгерский. Прочтя в своем источнике о встрече Мефодия с каким-то «королем» на Дунае и зная, что в его время землями на Дунае правит венгерский король, переписчик внес этот уточняющий эпитет. Неизвестного «короля», встречавшегося с Мефодием, исследователь отождествил с франкским правителем Карлом III Толстым, который, по свидетельству регенсбургского продолжения Фульдских анналов, в 884 г. встречался со Святополком у реки Тульн, на горе Куменберг (западнее Вены. — *MMFH*, I, s. 116). В этой встрече мог принять участие Мефодий.

Точку зрения А. Брюкнера поддержали такие исследователи, как Л. Хауптман, Ф. Гривец. Ф. Гривец, в частности, указывал на то, что общий тон эпизода — указание на то, что «король» вел себя «как подобает таким мужам», его просьба о благословении и др. — говорит об общении Мефодия с христианским государем, в то время как венгры выступают в ЖМ как «варвары» — язычники.

В последнее время с особой точкой зрения выступил чехословацкий исследователь П. Раткош. Отметив, что в некоторых латинских памятниках X в. вожди отдельных венгерских «племен» обозначаются как *reges*, он, приравняв латинский термин «*reges*» к славянскому термину «король», предложил трактовать текст ЖМ как встречу Мефодия с венгерским вождем, не внося в него никаких изменений. Однако, возражая П. Раткошу, Г. Ловмянский убедительно показал, что тождество этих терминов — результат позднейшего развития. В IX же веке термин «король» — производное от имени Карла Великого — служил исключительно для обозначения государей из дома Каролингов. С констатацией этого факта мы снова возвращаемся к сформулированной выше дилемме. Ее решение, как показал В. Вавжинец, однако, возможно, если установить место данного раздела в общей структуре памятника и опеделить цель, ради которой он был включен в ЖМ.

В составе ЖМ обнаруживаются главы построенные по единой схеме: враги Мефодия распространяют о нем слухи, что такой-то правитель гнедается на Мефодия, но личная встреча Мефодия с правителем приводит

к полному опровержению этих слухов, а его взгляды получают торжественное признание. Первым в ряду этих лиц стоит папа, духовный глава всего христианского мира, за ним следует император — в представлениях людей кирилло-мефодиевского круга светский глава христианской «ойкумены», за ним «король». Очевидно, это должно было быть лицо, стоявшее по крайней мере на следующей ступеньке иерархической лестницы, т. е. франкский правитель, признававшийся «императором» западного мира, а вовсе не венгерский вождем-язычник.

Цель, которую преследовали ученики Мефодия, внося эти разделы в ЖМ, заключалась в том, чтобы показать моравским феодалам и Святополку, что Мефодий пользовался уважением и признанием высших представителей тогдашнего европейского феодального мира. Этой цели соответствовал рассказ о встрече с императором Запада, а не рассказ о встрече с венгерским вождем, который не только бы не произвел впечатления на моравскую знать, но и выглядел бы бестактно рядом с рассказами о встречах святого с папой и императором Константинополя (см.: *Dittrich Z. R. Christianity...*, p. 256—257; *Vavřínek V. Ugyrskij korol dans la vie vieux-slave de Méthode. — Byzantinoslavica*, 1964, N 2; *Łowmiański H. Początki Polski*, t. IV, s. 371—373).

Агиограф ничего не говорит о цели встречи Карла III с Мефодием. Съезд на горе Кумменберг был созван для того, чтобы положить конец трехлетней войне Святополка с Восточнофранкским королевством, в ходе которой моравские войска заняли значительную часть территории бывшего Блатенского княжества (см.: *Łowmiański H. Początki Polski*, t. IV, s. 352—355). В связи с этим предметом переговоров мог стать вопрос о церковном управлении Паннонией, входившей в состав одного диоцеза с Великой Моравией в момент создания моравского архиепископства.

Глава XVII

¹ Псалтырь. 62.12. Приведенная автором ЖМ библейская цитата представляет собой намек на конфликт, произошедший незадолго до смерти Мефодия между ним и Вихингом и другими немецкими священниками. Поводом для их выступления явились, по-видимому, заключение мира между Святополком и Карлом III в 884 г. и последовавшее затем сближение Святополка с Каролингами. Как видно из свидетельств послания папы Стефана V Святополку 885 г. и Жития Климента, немецкое духовенство обвинило Мефодия в ереси (непризнание добавления *filioque* в символе веры) и протестовало против установления византийских церковных обычаев и служения литургии на славянском языке. По согласному свидетельству этих двух источников, конфликт завершился тем, что Мефодий отлучил Вихинга от церкви (MMFH, II, s. 219; MMFH, III, s. 220—225). Сдержанность агиографа, несомненно, связана с тем, что Святополк не одобрил этот шаг Мефодия.

² Второе послание Павла к Тимофею. 4.7.

³ Премудрость. 4.10.

⁴ О назначении Мефодием себе преемника, не называя его по имени, упоминает папа Стефан V в инструкции своим легатам, посланным в Моравию (MMFH, III, s. 229). О Горазде, как человеке, возглавлявшем борьбу учеников Мефодия с немецким духовенством после его смерти, см. в Житии Климента, гл. VII—IX, XII.

Как отметил В. Вавжинец, вложенная агиографом в уста Мефодия характеристика Горазда была направлена на то, чтобы снять возможные возражения моравских феодалов против его назначения на архиепископский престол: Горазд выгоднее для них как человек из их собственной среды, а не чужеземец, а его знание латинских книг позволит ему быть в добром контакте с Римом, расположение которого было важно для Святополка и его окружения. См.: *Vavřínek V. SZ*, s. 102.

⁵ «Князь» здесь Святополк, «цесарь» — византийский император Василий I. Упоминание в предсмертном благословении Мефодием «цесаря» как главы христианского мира еще одно свидетельство византийского патриотизма той среды, в которой создавались ЖК и ЖМ.

⁶ Лука. 23.46.

⁵ Более точно место погребения определяется в Проложном Житии Кирилла и Мефодия: «лежить же въ велицаи цркви моравьстєи о левую страну в стене за олтаремъ святыя богородиця» (ММФН, II, s. 166). Город, однако, где похоронен Мефодий, в обоих текстах не назван.

Не знают названия этого города и другие ранние памятники кирилло-мефодиевского цикла. Лишь в чешских памятниках XIV в. появляется утверждение, что столицей Великой Моравии и одновременно резиденцией Мефодия был город Велеград (ММФН, I, s. 274—275, 308—310; II, s. 292—294, 298). Местность с таким названием неоднократно упоминается в чешских документах XII—XIII вв. (ММФН, III, s. 111, (1131), 112 (1220), 113 (1228), 133—134 (фальсификат середины XIII в.)). Данные указанных грамот позволяют легко установить, что эта местность находилась в районе современного города Угерске-Градиште. В последнем из этих документов указывается, что отведенная велеградскому монастырю территория доходит «до вала старого города» (*ab vallum antique ciuitatis*). Как показали уже в наше время раскопки, проведенные чехословацкими археологами, этот «старый город» по соседству с местностью Велеград действительно представлял собой крупный центр великоморавского времени. Такое археологическое подтверждение данных средневековой традиции побудило исследователей искать именно в развалинах этого центра храм, где был погребен Мефодий. По мнению руководителя раскопок В. Грубого, остатки погребения Мефодия следует искать в местности Сады (в 4 км от развалин Велеграда), где был обнаружен не связанный с каким-либо значительным поселением крупный комплекс церковных построек. По мнению исследователя, этот комплекс представлял собой как бы загородную резиденцию Мефодия, как архиепископа, а в храме, составлявшем его центр, Мефодий и был похоронен.

Принятию такой гипотезы противоречит утверждение источников, что Мефодий был похоронен в кафедральном храме, который, думается, должен был находиться в городе и, скорее всего, в столице страны. Между тем есть основания сомневаться в утверждении средневековой чешской традиции, что столицей Великой Моравии был Велеград. Как показали раскопки Й. Поулки в районе поселения Микульчице (45 км от Велеграда), здесь находился великоморавский центр, по своим размерам значительно превышавший поселение у Велеграда. По мнению многих исследователей, именно здесь находилась столица Великой Моравии. Отсюда — попытки искать погребение Мефодия в одном из храмов Микульчиц. Так, по мнению Й. Цибульки, Мефодий был погребен в так называемом храме В этого великоморавского поселения.

К спорам по поводу того, в каком центре следует искать гробницу Мефодия, добавляются споры о том, как следует понимать свидетельство Проложного Жития, где указывается, что гроб находится «о левую страну... за олтарем». Так, по мнению Й. Цибульки, ориентация дана с точки зрения стоящего в храме верующего и, следовательно, гроб следует искать на северной стороне алтаря, а по мнению В. Грубого, — с точки зрения священника, стоящего в алтаре лицом к верующим и, следовательно, гроб надо искать на южной стороне алтаря. Положение дополнительно осложняется тем, что в выявленных возможных гробницах Мефодия отсутствуют какие-либо останки, которые позволили бы судить о поле и возрасте захороненного. См.: *Cibulka J. První tři velkomoravské kostely objevené na hradišti v Mikulčice, jejich význam a otázka Metodějova hrobu.* — In: *Solunští bratři, 1100 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Moravu.* Praha, 1963, s. 121 in.; *Hrubý V. Hrob svatého Metoděje v Uherskem Hradišti-Sadech?* — *Slovenska archeologia*, 1970, XVIII/1.

⁹ Цитата из похвального слова Афанасию Григория из Назианза. См.: *Vavřínek V. SZ a panegyriky*, s. 116.

¹⁰ Несколько сокращенная передача пассажа из похвального слова Василию Великому Григория из Назианза. См.: *Vavřínek V. SZ a panegyriky*, s. 116—117.

¹¹ В заключительной молитве отдельные выражения также заимствованы из текстов подобного типа в похвальных словах Григория из Назианза,

однако главное смысловое место молитвы — просьба о заступничестве святого за учеников и изгнании еретиков — не имеет аналогий в этих текстах и является отражением той обстановки, в которой завершалась работа над памятником (см.: *Vavřínek V. SZ a panegyriky*, s. 117). Несколько параллелей к заключению ЖМ дает текст службы Мефодию, написанной Константином Преславским, где, например, читаем: «тя има, отъче, земе Моравскаа стену тврду, сю же побеждаем еретики». Но в отличие от заключения к ЖМ в этом тексте читается следующее обращение к святому: «тя молим Мефодие, святителю славне, разгнаное еретики стадо свое схрани» (ММФН, II, s. 323). Отсутствие в заключении ЖМ мотива об охране уже разогнанной еретиками паствы, лишний раз подтверждает правильность той точки зрения, что ЖМ было написано в момент, когда в Моравии еще продолжалась борьба учеников Кирилла и Мефодия с немецким духовенством.

КОММЕНТАРИЙ К СКАЗАНИЮ ЧЕРНОРИЗЦА ХРАБРА «О ПИСЬМЕНАХ»

К заглавию

¹ В различных списках название памятника дается по-разному: «Черноризца Храбра ответы о письменах», «Сказание, как составил святой Кирилл славянам письмо» и др. Однако эти варианты явно представляют собой попытки последующих переписчиков дать памятнику название, которое бы более полно и определенно раскрывало его содержание. О первоначальности именно наиболее краткого названия говорит и то обстоятельство, что именно оно читается в старейшем списке памятника — Лаврентьевском 1348 г. Подробнее см.: Куев К. М. Черноризец Храбр. София, 1967, с. 46—47.

² В понимании последних слов заглавия между исследователями нет единства. По мнению одних исследователей, «Храбр» — личное имя, такое имя фигурирует, в частности, в сербском помяннике XVI в. (наиболее подробно эту точку зрения обосновали в настоящее время И. Снегаров и К. Куев). Неясно, однако, почему «черноризец» — монах, автор трактата — воспользовался в данном случае своим языческим именем, а не христианским, данным ему при пострижении. Попытка В. Погорелова и И. Дуйчева решить вопрос допущением, что «Храбр» — калька с греч. *ἄνδρως* и, следовательно, имя автора — «Андрей», не получила признания исследователей ввиду своей искусственности.

По мнению других исследователей, «храбр» здесь прилагательное «храбрый» и фигурирует как эпитет к слову «черноризец». Заглавие памятника в этом случае следовало бы читать как «(сочинение) о письменах храброго черноризца» (Г. Ильинский, И. Гошев, В. Ткадльчик, А. Вайан и др.). При этом отмечается, что в случае правильности первой точки зрения следовало бы ожидать в заглавии более определенного указания на авторство типа: «Сказание черноризца Храбра о письменах» или «О письменах списано черноризцем Храбром». Во-вторых, отмечалось, что в византийских и старославянских текстах порядок слов обычно таков, что имя собственное предшествует определению. Если «Храбр» — имя автора, то в заглавии читалось бы «Храбра черноризца», а не «черноризца Храбра», как читается в имеющихся текстах. Сторонники второго варианта прочтения текста, однако, никак не отвели возражение своих оппонентов, указывавших, что, если «храбр» — прилагательное, то грамматическое согласование должно дать нам текст «черноризца храброго» (храбра аго), а не «храбра».

В понимании, что означает выражение «храбрый черноризец», также можно отметить две различные точки зрения.

По мнению ряда исследователей (И. Хануш, И. Гошев, Г. А. Ильинский), «храбрый черноризец» — это сам изобретатель славянского алфавита Константин-Кирилл и, следовательно, заглавие памятника нужно понимать как «(сочинение) о письменах, (созданных) храбрым черноризцем». В этом случае вторичное заглавие — «Сказание, как составил святой Кирилл славянам письмо» — было бы правильным комментарием, раскрывающим смысл первоначального заглавия.

Однако уже отмечено, что в самом тексте трактата Константин так ни разу не называется и вообще к его имени эпитет «храбрый» не прилагается. К этому следует добавить, что и в текстах кирилло-мефодиевского цикла «храбрость» вовсе не выступает как главная черта героя.

По мнению другой части исследователей, «храбрый черноризец» — обозначение автора трактата, работавшего в более позднее время, названного «храбрым» за резкость и решительность своей полемики с противниками. В этом

одна из причин того, что не названо действительное имя автора, для которого выражение «храбрый черноризец» выступает как бы в роли псевдонима (наиболее обстоятельно такую точку зрения обосновывал В. Ткадльчик).

К точке зрения о том, что в названии трактата не приводится действительное имя его автора, присоединяются и ряд исследователей, которые считают слово «храбр» именем собственным. По их мнению, это имя также своеобразный псевдоним.

В отношении того, кто действительный автор трактата, между исследователями полагающими, что по каким-то причинам он скрыл свое имя, нет единства. Так, по мнению Ф. Снопка, автором трактата о письменах был ученик Константина и Мефодия — Климент Охридский; по мнению В. Вейнгарта, А. Мазона, В. Ткадльчика, Ф. Дворника, — другой ученик Константина и Мефодия, Наум; по мнению Г. Ильинского, — Иоанн Экзарх; по мнению В. Н. Златарского, — Симеон, младший сын болгарского князя Бориса, с 893 г. правитель Болгарии; по мнению Е. Георгиева, — брат Бориса «черноризец» Докс (обзоры литературы вопроса с изложением подробной аргументации в пользу различных точек зрения см.: *Георгиев Е. Разцветът на българската литература в IX—X вв.* София, 1962, с. 306—314; *Киев К. Черноризец Храбър*, с. 38—45; *Tkadlčik V. Le moine Chrabr et l'origine de l'écriture slave.* — *Byzantinoslavica*, 1964, N 1, p. 86—89).

Пестрота атрибуций связана прежде всего с тем, что среди исследователей нет единства относительно цели написания трактата «О письменах», а без определения этой цели, естественно, не может быть окончательно решен вопрос об авторстве. К этому следует добавить и определенное противоречие в тех данных об авторе, которые можно извлечь из этого произведения.

Так, с одной стороны, целый ряд его особенностей указывает на связь автора с Великой Моравией. Так, Храбр отмечает, что до изобретения славянской письменности славяне пытались записывать славянскую речь «римскими», т. е. латинскими буквами: практика, имевшая место в первой половине IX в. именно в Великой Моравии и на соседних с ней западнославянских территориях. Давно было обращено внимание и на особую форму имени моравского правителя в сочинении Храбра: в то время как в памятниках кирилло-мефодиевского цикла он выступает как «Ростислав», у Храбра он называется «Растиц» — точная аналогия этой форме встречается в латинских анналах IX в., составители которых, вероятно, слышали этот сокращенный вариант имени от самих моравян, заимствовали, его из живого языка. Для Храбра такое необычное в книжной традиции сокращение было, очевидно, привычным. Эти особенности памятника заставляют искать его автора среди лиц, связанных с моравской миссией Константина и Мефодия.

С другой стороны, в памятнике говорится, что живы еще те, кто видел Константина и Мефодия. Из этих слов ясно следует, что человек, написавший их, сам не видел ни Константина, ни Мефодия и, следовательно, не мог быть участником моравской миссии и, более того, явно принадлежал к поколению, более младшему, чем ученики солуных братьев.

Глава I

¹ В оригинале употреблено слово «убо». Поскольку «убо» — союз заключительный, использовавшийся обычно при необходимости обобщения прежде сказанного, К. М. Киев высказал предположение, что перед нами извлечение из какого-то более обширного памятника (*Киев К. М. Черноризец Храбър*, с. 45). Возможно, однако, что в данном случае Храбр просто подражал форме изложения, принятой в использованных им греческих грамматических пособиях. Так, например, в схолии к грамматике Дионисия Фракийского рассказ об изобретении греческого алфавита начинается сходным оборотом: *πρῶτον μὲν τῶν...* См.: *Dostal A. Les origines de l'Apologie slave par Chrabr.* — *Byzantinoslavica*, 1963, N 2, p. 44.

² В этом месте наблюдается расхождение между двумя группами списков памятника. Если в Московском и Чудовском списках читается «писмен», то в Лаврентьевском, Савинском, Хилендарском — «книг». Представляется, что

чение первой группы более правильно, так как соответствует названию трактата.

³ «Черты» и «резы», вероятно, какие-то разновидности пиктографического и счетного письма, известного также у других народов на ранних этапах их развития. Возможно, отражение «черт» и «резов» следует видеть в различных знаках, обнаруженных на керамике и строительных постройках на территории Первого Болгарского царства. О них см.: *Георгиев Е. Разцветъ...*, с. 14—15.

Глава II

¹ В подлиннике: «без устроения». Храбр имеет в виду, что эти письма использовали не приспособив их к особенностям славянского языка. «Римские письма» — латинский алфавит.

Сообщение Храбра о попытках славян после принятия христианства использовать для записи текстов на славянском языке латинские буквы подтверждается текстологическим и филологическим анализом так называемых «Фрейзингенских отрывков» — рукописи второй половины X в., содержащей записи молитв на славянском языке, сделанные латинскими буквами. Анализ языковых данных и установление оригиналов, с которых переводили славянский текст, показывает, что I и III из этих отрывков отражают тексты, записанные, по-видимому, в Моравии в первой половине IX в. Копией таких же древних текстов является и Клагенфуртская (Целовецкая) рукопись середины XV в., где содержатся написанные латинскими буквами славянские тексты молитв — *Отче наш*, *Верую* и *Ave Maria*, которые представляют собой перевод соответствующих немецких текстов конца VIII—начала IX в., осуществленный, по-видимому, в Хорутании — славянском княжестве, лежавшем на территории современной Каринтии (см.: *Jsačenko A. V. Jazyk a pôvod Frizinských pamiatok. Bratislava, 1943; Idem. Začiatky vzdelanosti vo Veľkomoravskej ríši. Turčiansky Sv. Martin, 1948*).

Записи славянских текстов, сделанные с помощью одних греческих букв, в настоящее время неизвестны. Однако это сообщение Храбра представляется вполне правдоподобным, так как по крайней мере с начала IX в. употребление греческого письма получает значительное распространение на территории Первого Болгарского царства (см. десятки греческих надписей, выполненных в первой половине IX в. по приказу ханов и других представителей правящей верхушки болгарского общества: *Георгиев Е. Разцветъ...*, с. 16—19). Еще более существенно, что обнаружены также отдельные надписи, где греческие буквы использованы для записи текстов на протоболгарском (тюркском) языке (см.: *Beševliev V. Die protobulgarische Inschriften. Berlin, 1963, N 52—53*). В этих условиях представляется вполне возможным и использование греческих букв для записи славянских текстов «без устроения».

² Комментируемая фраза Храбра имеет важное значение для понимания не только предшествующего текста, но и направленности всего произведения в целом. Смысл фразы в том, что в греческом алфавите отсутствуют буквы для передачи особых, специфических для славянского языка звуков. Тем самым раскрывается, что такое упомянутый Храбром выше способ записи славянской речи греческими буквами «без устроения». Очевидно, что в этом случае, как и в текстах, написанных латинскими буквами, характерные для славянского языка звуки условно передавались отдельными буквами или сочетаниями букв греческого алфавита, фонетическое значение которых не соответствовало фонетике передаваемых звуков. Полемический живой характер высказываний Храбра говорит о том, что в момент написания его трактата такая практика была живой реальностью, с которой приходилось вести борьбу.

Вместе с тем, как правильно указывает В. Ткадльчик, данный пассаж сочинения Храбра решительно противоречит точке зрения тех исследователей (В. Погорелов, М. Вейнгарт, Ф. Гривец и др.), которые полагали, что сочинение Храбра направлено против кириллицы. Поскольку в кириллической азбуке имелись особые буквы, передававшие специфические звуки славянской речи, то критика ее с тех позиций, с которых критикует своих противников Храбр, была бы явной бессмыслицей (подробнее о данном фрагменте сочинения Храбра см.: *Tkadlčik V. Le moine Chrabr...*, p. 82—84).

Перечень примеров, приводимых Храбром в доказательство правильности своего утверждения, уже в ранних списках памятника XIV—XV вв. подвергся определенным переделкам, о чем говорят такие факты, как разное количество примеров в отдельных текстах, различия в графическом написании слов и, наконец, расхождения в порядке их расположения. Сопоставление текстов между собой позволяет выявить две основные редакции текста. Одна представлена Лаврентьевским и Московским списками, другая — Чудовским. Два основных расхождения состоят в том, что: 1) в Чудовском списке приведен другой пример на букву «ч»: не «чаяние», а «человек»; 2) в Чудовском имеется дополнительный пример на букву «щ» — «щедрота».

Изучение перечня примеров показывает, что на каждую букву приходится в нем одно слово. Очевидно поэтому, что в оригинале сочинения Храбра не могло читаться два слова на одну букву «ч». Учитывая, что Лаврентьевский и Московский списки принадлежат к двум разным изводам памятника (подробнее см. коммент. к IV главе), более вероятным представляется предположение, что в оригинале читалось слово «чаяние».

Сложнее решить вопрос о примере на букву «щ». По мнению некоторых исследователей, подобная буква вообще отсутствовала в первой славянской азбуке. В подтверждение этого мнения ссылаются на то, что этой буквы нет в таких старославянских рукописях, как глаголические Зографское евангелие, Клоцов сборник и кириллические Македонский листок, Зографские листки, где в соответствующих местах последовательно употребляется сочетание «шт»,

в Супрасльской рукописи — лигатура $\text{ш}^{\text{т}}$, в Остромировом, Маринском, Асеманьевом евангелиях употребляется одновременно и «щ», и «шт». В наиболее ранних славянских граффити из Преслава также встречается лишь «шт», а «щ» зафиксировано только в надписи середины X в. Отсутствует буква «щ» и в наиболее раннем из «абecedариев» — Мюнхенском. Отсюда — предположение, что слово «щедрота» — более поздняя вставка (см.: Кульбакин С. М. Белешке о Храбровој апологији. — Глас Српске краљевске академије, Београд, 1935, кн. 168, с. 68 и след.; Mošin V. Još o Hrabru, slavenskim azbukama i azbučnim molitvama. — Slovo, Zagreb, 1973, 23, s. 24—27). Эта точка зрения не получила, однако, общего признания (см. коммент. к IV главе).

Обращает на себя внимание, что в перечне примеров слова расположены не случайно, а в том порядке, в каком идут в алфавите буквы, с которых они начинаются. По предположению Ф. В. Мареша, этот перечень заимствован Храбром из азбучного акростиха. Фрагмент такого акростиха, начинающегося со слов «Аз есмь всему миру свет», обнаружен и реконструирован этим исследователем (см.: Mareš F. V. Azbučná báseň z rukopisu Statni veřejne knihovny Saltukova Ščedrina v Leningrade. — Slovo, Zagreb, 1964, 14). Отдельные строки в этом акростихе действительно начинаются со слов «бог», «живот», «зело». К сожалению, текст акростиха обрывается на букве «т», и поэтому гипотеза Мареша не может быть полностью проверена.

Эта гипотеза позволяет выяснить некоторые спорные моменты в прочтении данного текста Храбра. Так, слово «щедрота» фигурирует для обозначения буквы «щ» в нескольких акростихах (тексты см.: Mošin V. Još o Hrabru..., s. 29), но эта группа акростихов позднего происхождения, что подкрепляет положение, что данное слово — поздняя вставка.

Слово «человек» также обнаруживается в одном из акростихов, а именно в более поздней обработке акростиха, использованного Храбром (см.: Mareš F. V. Hlaholice na Moravě a v Čechách. — Slovo, Zagreb, 1971, 21, s. 160, 163). Позднее происхождение этого текста также подтверждает основанный на текстологических соображениях вывод, что в первоначальной редакции читалось слово «чаяние». Привлечение акростихов позволяет правильно прочесть и слово в перечне примеров, которое начинается в имеющихся списках с «малого юса». Во всех ранних списках Храбра это слово пишется по-разному: ЖДРѢ, ЖДЫ, ЖДЪ, ЖДѢ. ЖДРѢ — явно испорченное написание, так как подобного слова вообще не существует. Из остальных трех написаний в одном из акростихов обнаруживается слово ЖДУ (где) (в стихе ЖДУ же возвышися. — Mošin V. Još o Hrabru..., s. 28). Тем самым есть основание возводить к оригиналу Храбра именно это написание.

¹ Парафраза введения к Житию Константина (ЖК, I). Между текстами памятника в этой части имеется одно существенное разночтение: в то время как в старейшем списке 1348 г. и в ряде других более поздних текстов читается «помиловал род человеческий», в Московском, Савинском, Чудовском списках читается «помиловал род словенский». Какое чтение правильно, устанавливается обращением к источнику — введению в ЖК, где говорится о том, что бог сделал «для нашего рода» (см.: также Куев К. М. Черноризец Храбр, с. 47).

² Другие источники, отражающие историю сложения славянского алфавита (абecedарии, азбучные акrostихи), не дают такого количества букв, которое соответствовало бы цифре, приведенной Храбром. Так, например, судя по знаменитой Азбучной молитве Константина Преславского, в его алфавите насчитывалось не 38, а 36 букв. В настоящее время исследователи, занимающиеся древнейшими этапами сложения славянской системы письма (В. Ткадльчик, Ф. В. Мареш, В. Мошин и др.), считают свидетельство Храбра соответствующим положению вещей в последних десятилетиях IX в., но предложенные ими реконструкции азбуки из 38 букв, о которой говорит Храбр, в ряде деталей расходятся между собой, так что дать в настоящее время точный перечень 38 графем, входящих в состав азбуки Храбра, и соответствующих им звуков не представляется возможным.

При всех имеющихся разногласиях исследователи, однако, сходятся в том, что в азбуке, созданной Константином перед его отправлением в Моравию, букв было, несомненно, меньше, чем в той азбуке, о которой говорит Храбр, и азбука Храбра из 38 букв включает в себя дополнения, внесенные уже в Моравии с учетом некоторых особых звуков западнославянского языка, отсутствовавших в южнославянских говорах (подробнее об азбуке Храбра см. коммент. к IV главе).

³ В старославянском тексте читается: «по чиноу гречьских писмен». Этим словам придается различный смысл в зависимости от решения вопроса, какую азбуку имел в виду Храбр. Сторонники мнения, что Храбр имеет в виду так называемую кирилловскую азбуку, толкуют эти слова как указание на заимствование Константином ряда букв из греческого алфавита в готовом виде. По мнению сторонников точки зрения, что Храбр имел в виду так называемую глаголическую азбуку, указанные слова следует понимать в том смысле, что ряд букв в алфавите Кирилла совпадал с греческими буквами по своему фонетическому звучанию, одновременно отличаясь от них по своей графической форме. Вторая точка зрения представляется гораздо более обоснованной, так как слова о «создании» Кириллом букв явно противоречат положению об их механическом заимствовании.

⁴ Текст от слов «У евреев же...» до слов «по-гречески альфа», как показал еще И. В. Ягич, является почти дословным заимствованием из рассказа о создании греческой азбуки, который читается в схолии к грамматике Дионисия Фракийского (последнее издание по греческим текстам XIV в. см.: *Hildegard A. Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*. Leipzig, 1901, p. 320); сопоставление текстов см.: Ягич И. В. Разсуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке.— В кн.: Исследования по русскому языку. СПб., 1885—1895, т. 1, с. 31; *Dostal A. Les Origines de l'Apologie slave...*, p. 244). Наибольшую близость текст Храбра обнаруживает с той верхней схолией, которая читается в рукописи X в., содержащей самый ранний известный в настоящее время свод текстов поэм Гомера и схолий к ним. Составителем этого свода и, вероятно, создателем текста схолии, использованного Храбром, был Кометос, один из преподавателей восстановленного кесарем Вардой Константинопольского университета (см.: Гечев С. Към въпроса за авторството на Храбровата апология.— Литературна мисъл, 1975, № 4).

⁵ У Храбра здесь читается: «съвъръщающе въводиму дитищу и глаголюща оучися». Как показал А. Вайан, переводчик не понял конструкции греческого текста, где читалось: «приказывая ребенку, приведенному (для обучения)» (*Vaillant A. Textes vieux-slaves...*, t. II, p. 50).

⁴ Продолжение заимствования из схолии и грамматики Дионисия Фракийского (см. коммент. 4). В текст, однако, внесено важное изменение: в греческом источнике говорилось, что альфа дана от бога «человеческому роду». Храбр заменяет эти слова на: «славянскому роду».

Глава IV

¹ В данном фрагменте в Лаврентьевском списке читается только «а, б, в, г» (Куев К. Черноризец Храбр, с. 189), в Московском списке — «а, б, в, д, ж» (там же, с. 193), Чудовский список дает «а, б, в, даже до ж» (там же, с. 199). Сравнение показывает, что мы имеем дело с сокращением в старших списках, но это сокращение в Московском списке имеет такой характер, что ясно: писец неудачно сократил именно такой текст, который читается в Чудовском списке.

² Указанный текст в различных списках может примерно быть разбит на три основные редакции.

1-я — Лаврентьевского и подобных ему списков, где данный текст полностью отсутствует;

2-я — Московского списка XV в. и Соловецкого списка XVII в. (№ 2, 44, по изданию К. Куева), воспроизведена в переводе;

3-я — Чудовского списка и подобных ему, где приводится иной перечень славянских букв:

а) 24 буквы, совпадающие с греческими: а, в, г, д, е, з, и, ф, і, к, л, м, н, љ, о, п, р, с, т, у, ф, х, џ, w;

б) 14 славянских букв: б, ж, з, ч, ш, щ, ъ, ы, ѣ, ю, љ, а.

(Более подробную классификацию различных вариантов текста IV главы трактата Храбра см.: Mareš F. V. Hlaholice..., s. 140—146.)

³ Изучение указанного фрагмента памятника позволило решить вопрос о соотношении сохранившихся редакций текста заключительной части IV главы.

Такая попытка была предпринята О. Бодянским. Сопоставив между собой перечень 24 букв, подобных греческим, в обеих редакциях, исследователь констатировал, что большая часть букв в них совпадает и различие заключается в том, что в редакции Чудовского списка имеются греческие буквы «фита», «кси» и «пси», вошедшие, как известно, в состав кириллического алфавита, которым в редакции Московского списка соответствуют сочетания букв «хл», «пе» и «ть». Ряд особенностей Московского списка позволил О. Бодянскому установить, что этот список отражает кириллический текст, восходящий к глаголическому оригиналу. Естественно поэтому было ожидать в нем каких-то следов отражения глаголического алфавита. Однако буквы с такими названиями в глаголическом алфавите О. Бодянскому не были известны. Отсюда исследователь заключил, что таким образом писец глаголического текста пытался передать отсутствующие в глаголической азбуке греческие буквы.

Из этого в свою очередь вытекали выводы, что источником для Московского списка также послужил текст с кириллической азбукой и, следовательно, именно эта азбука читалась в оригинале сочинения Храбра (см.: Бодянский О. О времени происхождения славянских письмен. М., 1855, с. XXXII). К этой аргументации О. Бодянского полностью присоединился И. В. Ягич. Так как в отличие от О. Бодянского И. В. Ягич был сторонником того, что трактат Храбра в действительности был написан о глаголице, он старался избавиться от такого вывода утверждением, что в старейшем Лаврентьевском списке перечень букв вообще отсутствует (см.: Ягич И. В. Разъяснения..., с. 315).

Однако последующие исследования состава славянского алфавита в связи с опытами установления фонологической системы старославянского языка (начиная с исследований Н. Дурново и Н. Трубачева), привлечение для постижения этой цели древнейших славянских абecedариев (Мюнхенского и Парижского), а также азбучных акростихов — стихотворений, где начальные буквы строк соответствовали очередности букв славянской азбуки, позволили предложить совершенно иное решение вопроса. Из интересующей нас группы

с исчерпывающей точностью раскрыто в настоящее время загадочное название «хл».

Уже само название заставляло думать о связи этого названия со звуком «ch» и, действительно, изучение такого раннего акростиха, как Азбучная молитва Константина Преславского, показало, что с буквы «х» начинается в нем не одна, а две строки — 24-я и 33-я. Сопоставление указанных результатов с Мюнхенским абecedарием — самым старым известным перечнем глаголической азбуки — показало, что на соответствующих местах стоят две

разные буквы: греческое «х» и буква, изображаемая, как Φ . Последующее

изучение позволило выявить эту букву в древнейших глаголических текстах. В них она встретилась лишь 4 раза: один раз в Ассеманиевом евангелии и три раза в Синайской псалтыри. Во всех случаях знак передавал первую букву в слове «хлѣм» — совр. «холом». Такая ограниченность материала очень затрудняет решение вопроса — в чем заключались фонетические различия между греческим «х» и паукообразным «х». Отсюда — целый ряд предположений о характере этих различий. Для нас существенно отметить, что уже к моменту написания самых старых известных нам глаголических текстов представление об этих различиях было утрачено, а паукообразное «х» употреблялось только в слове «холом» — вероятно, потому, как предполагает В. Ткадльчик, что слово «холом» было как бы названием этой буквы (см.: *Tkadlčik V. Dvoji ch v hlalolici. — Slavica, 1964, 33; Mareš F. V. Hlaholice. ... s. 179—181*).

Уже это наблюдение показывает, что в Московском списке отразилась особо древняя редакция глаголической азбуки. К аналогичным результатам приводят и попытки раскрыть значение сочетания «пе», хотя в отношении его связи с определенной графемой среди исследователей нет единого мнения.

Существование буквы «пе» в старой славянской азбуке доказывается снова обращением к «Азбучной молитве» Константина Преславского, где наряду с обычным «п» после «о» (стих, начинающийся со слова «просящюумо»), между буквами «ц» и «w», помещена стихотворная строка, начинающаяся словом «печаль». Обращение к мюнхенскому абecedарию показывает, что здесь между «ц» и «w» помещен знак, представляющий собой как бы перевернутое «щ». Тем самым возникает определенное противоречие между основным принципом составления азбуки, предусматривающим фонетическое соответствие между значением букв и их названием, и данным случаем, когда между графемой и названием налицо противоречие. Его не разрешает другой абecedарий — Парижский. перечень названий глаголических букв и соответствующих им графем. Здесь, правда, имеется название «ре», подтверждающее правильность данных Московского списка, но соответствующая графема явно утрачена.

При решении этого противоречия исследователи пошли двумя разными путями.

Один путь заключался в поисках в составе древнейших славянских текстов таких графем, которые, явно не соответствуя известным буквам славянской азбуки, находились бы в определенной связи с фонетическим звучанием буквенного сочетания «пе». Наблюдения над наиболее старыми глаголическими текстами (прежде всего над Киевскими листками) показали наличие

в них двух разных графем для передачи звука «ph»: \mathbb{X} и Φ (в Киевских листках). Фонетические различия между этими звуками не усматриваются: по предположению французского слависта А. Вайана, введение двух графем потребовалось Константину в Моавин для проведения различия между греческим «ph» и латинским «f». В дальнейшем это различие было утрачено, что способствовало позднее исчезновению двух разных знаков для звука «ph».

Если одна из этих графем в составе славянской азбуки соответствовала греческой букве «ф» (см. в «Азбучной молитве» стих, начинающийся со слова «фараоша», помещенный перед стихом на букву «х»), то другую исследова-

тели связывают с буквой «пе», учитывая неоднократные факты замены в славянских языках греческого «ф» на «п».

Появление в Мюнхенском абecedарии на месте, соответствующем «пе», знака, близкого к «щ», исследователи, придерживающиеся этой точки зрения, объясняют тем, что с дальнейшим развитием алфавита буква «щ» стала занимать то место, на котором раньше была буква «пе» (о двух «ph» в древнейших глаголических текстах см.: *Tkadlčik V. Systém hláholské abecedy*. — In: *Studia palaeoslovenica*. Praha, 1971, s. 360—361; о связи одной из этих фонем с буквой «пе» см.: *Nahtigal Doneski k vprašanju o postanku glagolice*. — *Razprave izdaja znanstveno društvo za humanističke vede v Ljubljani*, 1923, 1; *Mareš F. V. Hlaholice...*, s. 182—183; *Mošin V. Još o Hrabru...*, s. 20).

Иное решение избрал В. Ткадльчик, который принял, что «пе» — это название буквы, не имеющее ничего общего с ее фонетическим значением, а при определении следует исходить из знака, помещенного в Мюнхенском абecedарии, которое он отождествил с глаголическим «щ», а первоначальное фонетическое значение определил как «к'» (см.: *Tkadlčik V. System...*, s. 363). Независимо от того, какое из этих решений является правильным, очевидно и в данном случае древность азбуки, отраженной в Московском списке.

При раскрытии других обозначений нашего фрагмента и реконструкции первоначального текста Храбра между исследователями наблюдаются значительные разногласия.

Для последнего буквенного обозначения в данной группе — «ть» абecedарии и акростихи не дают никаких параллелей, зная только одну букву «т» — «твьрдо». Такие исследователи, как Р. Нахтигал, С. М. Кульбакин, В. Мошин, рассматривают «ть» как графический дублет глаголического «т» в виде заглавного греческого (или кириллического) «Т», которое встречается в качестве инициала в некоторых древнейших глаголических текстах (см.: *Mošin V. Još o Hrabru...*, s. 20—21).

Другие исследователи, как например, Ф. В. Мареш, полагают, что «ть» — остаток пояснительной глоссы к данному отрывку текста Храбра и не может быть включен в состав славянского алфавита (см.: *Mareš F. V. Hlaholice...*, s. 169, 183).

Нет единства мнений и относительно буквы «и», с которой начинается интересующий нас фрагмент. В Московском списке она стоит, как и другие буквы, под титулом, а в Соловецком — титул отсутствует. Положение осложняется еще тем, что если «и» и «ть» считать одновременно отдельными буквами, входящими в состав азбуки Храбра, то в первой части перечня окажется не 24, а 25 букв, подобных греческим.

Отсюда — два разных решения. Исследователи (как, например, В. Мошин), которые вводят диграф «ть» в состав азбуки Храбра, рассматривают «и» как простую соединительную связку. Исследователи (как, например, Ф. В. Мареш), которые «ть» в состав азбуки Храбра не включают, видят в «и» под титулом, учитывая, что в начале перечня уже помещены «и» и «i» особую букву древнеславянской азбуки, известную под названием «третьего и».

Речь идет о графеме **Ф**, служившей для передачи звука «ji». По общему мнению исследователей, эта графема была внесена в состав азбуки в Моравии для передачи звука, характерного для фонетики местного языка. Поскольку в древнеболгарском языке подобного звука не было (и нет соответствующей графемы в кириллице), В. Мошин полагает, что этот знак Храбр вообще не включил в свою азбуку. С этим, однако, трудно согласиться. Во-первых, Храбр включал в свой алфавит и выходившие из употребления буквы, как например, паукообразное «х». Во-вторых, существование этой буквы выявляется не только при анализе древнейших акростихов, но и прямо засвидетельствовано соответствующей графемой в обоих древнейших глаголических абecedариях XI—XII вв. В-третьих, сравнение между собой абecedариев и акростихов показывает, что место этой буквы в азбуке постепенно менялось. Если в акростихе «Аз есмь всему миру свет», реконструированном Ф. В. Марешем, три стихотворные строки, начинающиеся на «и», помещены

рядом в начальной части азбуки, то в Мюнхенском абецедарии и Азбучной молитве третье «и» помещено в заключительной части азбуки. Все это говорит о том, что в алфавите Храбра, несомненно, имелось «третье и», возможно, следы его нужно искать в другой части азбуки (см.: Mošín V. Još o Chrabru... s. 21; Mareš F. V. Hlaholice... s. 151, 163, 172—173).

Несмотря на наличие существенных разногласий в толковании отдельных деталей данного фрагмента, его анализ, несомненно, показывает, что в Московском списке Храбра отражен очень древний вариант глаголической азбуки, который с серьезным основанием может быть возведен к IX в. Тем самым решается вопрос об оригинале сочинения Храбра — оно было написано на глаголице и имело в виду глаголический алфавит. Кириллическую транслитерацию этого оригинала дает нам Московский список.

Что касается других редакций, то их возникновение следует относить к более позднему периоду, когда в Болгарии и у восточных славян существовала лишь кириллическая письменность, а само сочинение Храбра воспринималось как защита именно этой письменности.

Так во всех списках, кроме Московского и Соловецкого, где приводится цифра «ги», т. е. 13. Эта цифра — результат ошибочной транслитерации глаголического оригинала: в глаголице буква «г» имела цифровое значение 4, а в кириллице — 3.

Буква «л», фигурирующая в перечне «славянских» букв, не может быть тождественна греческой букве «л» и обозначает в данном случае графему *ℒ*,

соответствующую букве *ћ* кириллического алфавита и передающую звук «гъ». В глаголической азбуке эта буква занимала место перед буквой «к». Тождество этой глаголической графемы и «л» Московского списка доказывается тем, что в «Азбучной молитве» Константина Преславского строка, помещенная в том месте азбуки, где в глаголических абецедариях находится интересующая нас буква, начинается словом «летить». В других акростихах в этом же месте помещено слово, начинающееся с буквы «г».

Причины такой транслитерации остаются неясными: указывается на известное графическое сходство глаголической графемы и кириллического «л», на их одинаковое числовое значение «30»; кроме того, было высказано предположение, что «ле» было названием данной буквы. См.: Tkadlík V. Systém... s. 359—360; Mošín V. Još o Chrabru... s. 22—23.

В тексте данного фрагмента Московского списка следует исправить одну неточность: в нем два раза употреблен «ер» вместо правильного «ъ» в первом случае и «ь» — во втором.

В специальном комментарии нуждаются сочетания «шь» и «мь» данного фрагмента.

Относительно первого сочетания букв следует отметить три имеющихся в литературе решения:

1) «шь» — это просто искаженная передача глаголической графемы *Щ*.

Аргументами служат следующие доводы: в Соловецком списке вместо «шь» стоит «щ», в ряде акростихов на этом месте также читается стих, начинающийся с буквы «щ». Здесь возникает, однако, трудность, почему в Московском списке встречаем все же не «щ», а «шь». К этому следует добавить, что чтение «шь» получает опору в тексте Азбучной молитвы Константина Преславского, где после стиха на букву «ш» помещен стих, начинающийся словами «Шествуя ныне». Для разрешения этих трудностей Ф. В. Мареш сформулировал тезис о том, что момент появления трактата Храбра и Азбучной молитвы совпал с временем изменений фонетического значения этой графемы. Если первоначально буква эта имела значение «к», то в Болгарии это значение стало меняться и она стала постепенно приобретать значение болгарского «шт». «Шь» Храбра и Азбучной молитвы отражает один из переходных моментов этого процесса (см.: Mareš F. V. Hlaholice... s. 149, 151, 170—171; 178—179). Однако одновременно сам Ф. В. Мареш был вынужден признать, что нет по существу никаких конкретных доказательств существования данной графемы на первых этапах складывания славянской письменности (Ibid., s. 174);

2) исходя из этого, В. Мошин отверг всю первую часть изложенного выше построения и сформулировал тезис о сочетании «шь» как транслитерации глаголического диграфа, употреблявшегося в глаголице для передачи сочетания «шт» еще до возникновения особой буквы «щ» (см.: *Mošin V. Još o Hrabru...*, s. 24—33);

3) В. Ткадльчик, связывающий графему Ч с буквой «пе» Храбра,

предложил другое решение: он обратил внимание на то, что в более «младших» акростихах на том месте, где в Азбучной молитве помещен стих, начинающийся с сочетания «шь», имеется стих, который введен для передачи одного из «еров» — «ъ» или «ь». Отсюда у него предположение, что и в Азбучной молитве стих, начинающийся с сочетания «шь», введен как условное обозначение «ь». Само «шь», по мнению В. Ткадльчика, есть не что иное, как сокращенное название данной буквы. В тексте Храбра, по мнению исследователя, произошло удвоение: он включил в свою азбуку и «ь», и его название (см.: *Tkadlčik V. Systém...*, s. 363—364). Этой гипотезе противоречит то обстоятельство, что других примеров такой дублировки текст Храбра не знает. Кроме того, и название «шь» для «ь» никакими источниками не засвидетельствовано.

Еще более сложное положение с буквой «мь». С. М. Кульбакин полагал, что «мь» — это искаженное обозначение «ы», которое стоит на месте «мь» в кирилловской редакции азбуки в трактате Храбра (см.: *Кульбакин С. М. Белешке...*, с. 73). Однако В. Мошин это предположение отверг, указывая, что в первоначальной славянской азбуке такой отдельной буквы вообще не было и она возникла лишь в X в., как лигатурное сочетание букв «ъи» (см.: *Mošin V. Još o Chrabru...*, s. 33—36).

По мнению самого В. Мошина, «мь» — результат ошибки писца: он первоначально ошибочно написал «мь» вместо «шь», а переписчики сохранили эту ошибку в своих списках (см.: *Mošin V. Još o Chrabru...*, s. 38). Такое предположение представляется малоубедительным.

Исключают «мь» из состава Азбуки Храбра и Ф. В. Мареш, видя в этом сочетании остаток ошибочно включенной писцом глоссы (см.: *Mareš F. V. Hlaholice...*, s. 169, 183). Вместе с тем исследователь наметил и другую возможность: он обратил внимание, что «мь», помещенное после «ъ» и «шь», стоит на том месте, где в глаголических абecedариях стоит «третье и». В Азбучной молитве на этом месте стоит стих, начинающийся словом «Имени». «Мь» могло бы быть искаженным сочетанием «им», служившим для обозначения «третьего и». Поскольку исследователь полагал, что «третье и» уже было помещено под титлом в первой части азбуки Храбра, он отверг такое построение (см.: *Mareš F. V. Hlaholice...*, s. 172—173).

Больше внимания уделил этим совпадениям В. Ткадльчик. В соответствии со своей гипотезой о способе обозначения «еров» в «старших» акростихах исследователь полагает, что соответствующий стих Азбучной молитвы введен как условное обозначение «ъ». Сочетание букв «им» в начале стиха исследователь толкует как передачу названия данной буквы: «имь» («jīm»). «Мь» Храбра — искаженная передача этого сочетания. И в этом случае, однако, остаются в силе все те основания для сомнений, которые изложены в связи с аналогичной гипотезой относительно «шь». Представляется возможным и еще одно решение. Как показывает полемика вокруг буквы «и» в первой части азбуки Храбра, не может быть полной уверенности, что это не соединительная связка, а особая буква азбуки. Поэтому нельзя исключить того, что «мь» у Храбра представляет собой искаженное обозначение именно «третьего и».

Принятию этой гипотезы противоречат, правда, наблюдения Ф. В. Мареша, что во II главе трактата Храбр черпал свои примеры из акростиха, где все три стиха на «и» приведены в первой половине азбуки перед буквой «и». Однако вполне возможно, что при составлении различных разделов трактата автор мог обращаться к разным источникам. В пользу предложенного здесь решения говорит прослеживаемое на ряде примеров явное сходство азбуки IV главы Храбра с той азбукой, которая восстанавливается по Азбучной молитве Константина Преславского,

Глава V

¹ Текст начала V главы очень важен для установления характера спора между Храбром и его оппонентами. Его противники не выступали против записи текстов на славянском языке, но утверждали, что при этом можно пользоваться меньшим количеством букв, чем имеется в глаголической азбуке. Одна из причин недовольства глаголицей, как указывают современные исследователи, состояла в том, что ряд букв этой азбуки, принесенной из Моравии, соответствовал фонетическим особенностям моравских говоров и не был нужен для передачи звуков древнеболгарского языка (см., например: *Gălăbov J. La ronde de Symeon dans l'histoire du vieux bulgare litteraire. — Byzantinoslavica, 1967, N 1, p. 110—111*).

При этом противники Храбра ссылались на то, что в греческой азбуке меньше букв, чем в глаголице, что косвенно характеризует их как приверженцев практики записывать славянские тексты греческими буквами. Вместе с тем замечание Храбра, что его противники не знают, сколько букв употребляют при письме греки, говорит о том, что его противники — не греки, а славяне. См.: *Tkadlčik V. Le moine Chrabr. . .*, p. 83.

² Речь идет об особых знаках «стигма», «коппа» и «сампи», употреблявшихся в греческом письме для передачи цифр «6», «90» и «900». В подавляющем большинстве списков, начиная с Лаврентьевского 1348 г., читаем о трех знаках, которым соответствуют цифры «6», «90», «900». В Московском списке начало этого фрагмента читается иначе: «в чисменех же 2: 5-е и деведесатое и девястотное». Тем самым устанавливается, что в варианте, отраженном в Московском списке, говорилось не о трех, а о двух цифрах и о том, что одна из них — «5», а не «6». Это, конечно, явная ошибка, но ошибка, вызванная неправильной транслитерацией глаголического оригинала: в глаголическом алфавите буквы «в» и «е» имели числовые значения «3» и «6», а не «2» и «5», как в кириллице.

³ Смысл этого доказательства, что в обоих алфавитах — равное количество знаков, не сводится лишь к тому, чтобы показать отсутствие у греческого письма особых преимуществ перед славянским. Храбр стремится доказать, что создавая свою новую азбуку Константин-Кирилл следовал при этом установленным традиционным нормам, лишь внося в них необходимые изменения. Тем самым отдавалась дань традиционализму средневекового мышления, признававшего ценным лишь то, что освящено авторитетом традиции.

Глава VI

¹ В этом месте налицо расхождение между списками. В Лаврентьевском, Чудовском, Хилендарском — «ангели», в Московском, Савинском — «апостоли». Какое из двух чтений правильно, выясняется при сопоставлении с использованным здесь источником (ЖК, XVI), где читается, что славянскую грамоту не изобрели «ни апостол, ни римьскыи папеш».

² Имеется в виду надпись на кресте, на котором, по преданию, был распят Иисус Христос (см.: Лука. 23.38; Иоанн. 19.19—20).

³ Доводы о том, что, если бы славянские «письмена» были угодны богу, то он бы сделал так, чтобы они были созданы изначально, как еврейские, латинские, греческие, и что книги могут существовать лишь на трех языках, поскольку лишь на этих языках сделана надпись на кресте, использовались уже немецким и итальянским духовенством в полемике с Константином в Моравии и Венеции (см.: ЖК, XV и XVI, коммент.). По-видимому, из этого источника они и были заимствованы Храбром, который и в I главе своего сочинения также использовал ЖК.

Неясно, идет речь о литературном заимствовании или противники Храбра в Болгарии также прибегали к подобным аргументам. Что касается первого аргумента, то использование его противниками Храбра, отрицавшими необходимость создания особого славянского алфавита, представляется весьма вероятным. Вместе с тем, как видно из других пассажей трактата, оппоненты Храбра не отрицали необходимости создания религиозных текстов на славянском языке и поэтому они вряд ли могли прибегать к свидетельству евангелия

о трехязычной надписи на кресте. В данном случае Храбр, вероятно, механически заимствовал данный аргумент из своего источника — Ж.К. Характерно, что в ходе дальнейшего изложения он развернуто отвечает именно на первый из приведенных доводов и по существу обходит молчанием второй. Следует также иметь в виду, что противники Храбра — сторонники греческого письма — вряд ли могли утверждать, что письма были созданы самим богом. История постепенного сложения греческой азбуки была им, вероятно, так же известна, как и Храбру.

⁴ Утверждение о том, что первым языком, на котором говорил Адам, был сирийский язык, восходит к толкованиям на книгу Бытия византийского писателя V в. — Феодорита Киррского. Возможно, что Храбр пользовался непосредственно сочинением Феодорита, так как фрагменты из сочинений этого писателя имеются, например, в «Изборнике» 1073 г. В византийской литературе имелись и другие точки зрения на этот счет. Так, например, в историческом труде середины IX в. — хронике Амартола специально опровергалась точка зрения Феодорита и доказывалось, что первым языком на земле был еврейский. Храбр сознательно отдал предпочтение версии Феодорита, так как она давала возможность особенно убедительно опровергнуть тезис об изначальном существовании латинского, греческого и еврейского алфавитов: если «вначале» не существовало самих языков, то не могло быть и соответствующих им азбук. Сопоставление текстов см.: Ягич И. В. Рассуждения..., с. 313; Куев К. М. Черноризец Храбр, с. 68—70.

⁵ Имеется в виду библейский рассказ о разделении языков (см.: Бытие. 11.1—8).

⁶ В оригинале один и тот же термин «язык» используется для обозначения и «языка» и «народа».

⁷ Перечень «наук», являющихся принадлежностью отдельных народов, читается сходно с незначительными расхождениями в «Воспоминаниях Климента» — апокрифическом памятнике II в. н. э., возникшем в Сирии и приписанном римскому папе Клименту, в сочинении Феодорита Киррского «Врачевание эллинских страстей», в хронике Георгия Амартола. При всей близости соответствующего перечня у указанных авторов и Храбра следует отметить и мелкие расхождения, говорящие за то, что Храбр пользовался иным источником: в перечне Храбра присутствуют «ассурии», которых нет у всех трех указанных авторов, и, напротив, отсутствуют «мидийцы», которые у всех трех авторов фигурируют рядом с «персами». Последние слова в перечне представляют собой, по-видимому, сокращение использованного источника, так как у всех трех авторов конкретно указывается, кто из греков был изобретателем какой науки. Сопоставление текстов см.: Ягич И. В. Рассуждения..., с. 313—314; Куев К. М. Черноризец Храбр, с. 59—61.

Глава VII

¹ Текст от слов «Но пред этим...» до слов «и собралось их 24» заимствован Храбром из схолии к грамматике Дионисия Фракийского. Текст при этом подвергнут сокращению: так, в частности, опущены названия отдельных букв, изобретенных Паламедом и его преемником, отсутствует указание на происхождение Симонида — «кеосский». Эпитет «толкователь» — «сказатель» — при имени Эпихарма, видимо, результат ошибки в использованном Храбром греческом тексте, где вместо *δ Σιρακοβίος*, т. е. «из Сиракуз» читалось, по-видимому, *ο Συρακοβίος*. Сопоставление текстов см.: Ягич И. В. Рассуждения..., с. 314; Dostal A. Les origines de l'apologie slave..., p. 244.

² Указанные слова не имеют параллелей в тексте греческих грамматических пособий. Правда, в грамматике Дионисия имеется перечень шести «двогласных» — дифтонгов, но в ней вовсе не указывается, что эти дифтонги были изобретены Дионисием. О лицах, занимавшихся усовершенствованием греческой азбуки после Дионисия, по энергичному выражению Ягича, «в самом деле и помину быть не может». По мнению исследователя, данная фраза трактата представляет собой вымысел Храбра, которому нужно было, чтобы число создателей греческого алфавита равнялось семи. См.: Ягич И. В. Рассуждения..., с. 318.

³ Имеется в виду перевод библейских книг Ветхого завета на греческий язык, осуществленный по преданию 72 еврейскими книжниками по заказу Птолемея II Филадельфа (285—247 гг. до н. э.). Хотя переводчиков было 72, в последующей традиции этот греческий перевод библейского текста получил наименование перевода «70 толковников». Знакомый с этим названием Храбр сделал вывод, что переводчиков было 70.

Кроме того, цифра 70 была нужна Храбру для последующего эффектного противопоставления одного Константина-Кирилла семи создателям азбуки и семидесяти переводчикам.

Глава VIII

¹ В подлиннике «Аще ли кто речеть, яко несть устроил добре, понеже ся пострают и еше». Смысл этой фразы, равно как и содержание употребленных в ней выражений «устроил» и «пострают», зависит от понимания общего смысла всего данного раздела трактата Храбра.

² В понимании текста данного раздела нет единства. По мнению одних исследователей, Храбр отвечает на упрек в том, что созданный Константином алфавит не полностью соответствует славянской фонетике и потому нуждается в исправлениях и дополнениях; по мнению других, — речь идет о несовершенстве осуществленных Константином переводов библейских текстов, что потребовало новых переводов.

Ответ на эту дилемму дает, как представляется, заключительная часть главы, где на этот упрек Храбр отвечает, что и у греков Аквила и Симмах также переделывали работу своих предшественников. Аквила и Симмах не занимались работами по усовершенствованию греческого алфавита, а известны как авторы выполненных во II в. н. э. переводов книг Ветхого завета, сделанных для тех общественных кругов, которых не удовлетворял перевод «70 толковников» (обзор свидетельств патристической традиции об Аввиле и Симмахе см.: Куев К. М. Черноризец Храбр, с. 59—66).

Тем самым ссылка на Авилу и Симмаха свидетельствует о том, что в данной части трактата Храбр отвечает на упреки в адрес осуществленного Константином и Мефодием перевода библейских текстов. В последнее время силу этого аргумента попытался ослабить чехословацкий исследователь Й. Влашек. Исследователь отметил, что данный раздел трактата Храбра представляет собой стихотворение с чередующимися 6- и 14-сложными строками. В рамках этой реконструкции слова оригинала «Акилла, Симмахъ и потом ини мнози» как раз оказываются лишними (см.: *Vlašek J. Quelques notes sur l'apologie slave par Chrabr. — Byzantinoslavica, 1967, N 1, p. 85*). Однако эти уточнения лишь отчасти ослабляют значение указанного аргумента. Они заставляют рассматривать слова об Аввиле и Симмахе как пояснительную глоссу — заметку на полях к основному тексту памятника. Однако поскольку данные слова читаются во всех известных нам списках памятника, в том числе и в таких, которые отразили его первоначальную глаголическую редакцию, то ясно, что глосса появилась на раннем этапе существования произведения, когда смысл данного пассажа был для всех ясен. К этому следует добавить, что, как убедительно показал К. М. Куев, писателям симоновской Болгарии Аквила и Симмах были хорошо известны именно как переводчики библейских книг. См.: Куев К. М. Черноризец Храбр, с. 65—68.

Глава IX

¹ Слова «суть бо еше живи, иже суть видели их» отсутствуют в огромном большинстве списков трактата Храбра. В XIX—начале XX в. эти слова читались лишь в одном списке памятника — Московском. Поэтому некоторые исследователи (например, И. В. Ягич) не считали возможным с полной уверенностью относить эти слова к первоначальному тексту произведения. Однако уже в 1908 г. П. А. Лавров обнаружил еще один список памятника в молдавской рукописи первой половины XVI в., где читаются указанные слова. После открытия П. А. Лаврова сомнения исследователей отпали, а позднее К. М. Куев обнаружил еще один — Соловецкий список XVII в.

(очерк истории открытия текстов и изменения мнений исследователей см.: Кувс К. М. Черноризец Храбр, с. 26—28).

Действительно, указанные слова читаются в списках, принадлежащих к разным изводам памятника, а два из них — Московский и Соловецкий, — как показывает исследование IV главы сочинения Храбра, отражают первоначальную редакцию памятника, восходящую к древнему глаголическому тексту. Таким образом, есть все основания для того, чтобы полагать, что указанные слова, несомненно, читались в том тексте памятника, к которому восходят все известные списки. Их отсутствие в большинстве списков трактата, по вероятному предположению А. И. Соболевского, следует объяснять тем, что «подобные фразы, ценные для современного историка, не представляли интереса для старых переписчиков и читателей, интересовавшихся главным предметом рассказа, и потому свободно могли быть опускаемы» (Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910, с. 131).

Сразу после открытия Московского списка А. В. Горским в 1847 г. эти слова были использованы для установления датировки трактата, время возникновения которого было отнесено П. Шафариком к первой половине X в.

Уточнить эту слишком общую дату позволяют имеющиеся сведения о времени смерти учеников Кирилла и Мефодия, живших в Болгарии. Из трех известных нам учеников Константин Преславский был еще жив в 916 г., во время его смерти неизвестно. Наум скончался 23 декабря 910 г., а Климент Охридский умер 27 июля 916 г. (см.: Златарский В. Н. История на българската държава през средните векове. София, 1971, т. 1/2, с. 345—346, 350).

Поскольку, говоря о людях, которые «видели» Кирилла и Мефодия, автор трактата, делается, имел в виду прежде всего их учеников, то, вероятно, появление сочинения, в котором читались указанные слова, следует отнести ко времени ранее 916 г.

В последнее время интересующие нас слова снова стали объектом дискуссии в связи с возобладавшей в славистической литературе с 60-х годов тенденцией датировать трактат началом правления Симеона (893 г.) и связывать его появление с борьбой против сторонников записывать славянские тексты греческими буквами «без устройства», что могло бы вести и к еще более ранней дате, чем 893 г.

Выступавшие против столь ранней датировки трактата болгарский исследователь И. Снегаров (Снегаров И. Черноризец Храбр. — В кн.: Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963. София, 1963, с. 318) и польский исследователь Т. Василевский (*Wasilewski T. Byzancjum i slowianie...*, s. 227) опирались именно на показания данного фрагмента: его тональность, по мнению исследователей, говорит о том, что в момент, когда данные слова были записаны, люди, видевшие Константина и Мефодия, уже вымирали. Отсюда — отнесение времени написания трактата не к IX в., а к началу X в.

Хотя сами эти исследователи не делают из своей передатировки далеко идущих выводов, очевидно, что тем самым ставится под сомнение вся предложенная интерпретация сочинения Храбра: в начале X в., после возникновения кириллицы, полемика со сторонниками записывать славянские тексты греческими буквами вряд ли могла иметь место.

Представляется, что найти выход из возникшего противоречия позволяло в данном случае наблюдение Влашека. Как показал чехословацкий исследователь, заключительная глава трактата представляет собой сочетание чередующихся стихотворных строк из 15 и 14 слогов и в рамки этого текста интересующие нас слова не укладываются (см.: *Vlašek S. Quelques notes...*, p. 83). Эти наблюдения позволяют поставить вопрос, что слова «суть бо еще живи, еже суть видели их» являются глоссой к основному тексту трактата, но глоссой, сделанной очень рано, спустя короткое время после возникновения памятника: глоссой начала X в. на сочинении конца IX в.

Такое предположение позволило бы не только снять сформулированное выше противоречие, но и прояснить до известной степени запутанный вопрос об авторстве трактата. Если слова «суть бо еще живи...» не принадлежат самому автору сочинения, то ничто не мешает атрибутировать его одному из непосредственных учеников Константина и Мефодия.

² Уже основоположник славистики И. Добровский отметил явное хронологическое противоречие в данном месте сочинения Храбра. Фигурирующий в тексте год создания славянской азбуки — 6363 г. от «сотворения мира» — при переводе, если считать, что датировка дана в соответствии с господствовавшим в Византии константинопольским счетом, на современное летосчисление дает 855 г. н. э. В то же время среди правителей — современников этого события — фигурирует паннонский князь Коцел, вступивший на престол лишь в 861 г. К этому следует добавить, что сличение текстов показывает, что в первоначальном тексте Храбра читалась именно дата — 6363 г. (см.: Куев К. М. Черноризец Храбър, с. 48—52). Наблюдения Влашека также показывают, что именно эта дата соответствует метрической организации текста (см.: *Vlašek J. Quelques notes...*, p. 95—96). Один из способов решения этого противоречия (сторонником его является в настоящее время Е. Георгиев) заключается в том, что данная запись Храбра соединяет в себе свидетельства как бы о двух этапах создания славянской азбуки: первичном — имевшем место в 855 г. и связанном с участием Константина в крещении славян на реке Брегалнице, о чем сообщается в так называемом «Успении Кирилла»; и вторичном — имевшем место в 862/3 г., когда Константин завершил свою работу над азбукой перед выездом в Моравию (см.: *Георгиев Е. Кирил и Методий...*, с. 316—318). Конструкция эта, однако, опирается на свидетельство памятника, который, как установлено в славистической литературе, возник не ранее начала XIII в. и содержит ряд существенных искажений исторических фактов (подробнее об этом см. коммент. 2 к ЖК, II). Общеисторические соображения также делают весьма маловероятной деятельность византийского миссионера на территории, входившей в состав Первого Болгарского царства, притом еще до обязательства болгарского правителя принять христианство. Кроме того, эта гипотеза противоречит определенному свидетельству таких наиболее ранних и достоверных источников, как ЖК и ЖМ, что славянская азбука была создана Константином незадолго до его отъезда в Моравию.

Другая попытка решения вопроса заключается в доказательстве того, что в действительности между датой и перечнем правителей у Храбра нет никакого противоречия и оба элемента его рассказа имеют в виду одно и то же событие: создание Константином азбуки перед отъездом в Моравию. Сторонники такого решения полагают, что дата 6363 г. у Храбра дана не по византийской константинопольской, а по так называемой alexandрийской эре, согласно которой рождество Христа имело место в 5500 г. от сотворения мира (а не в 5508 г., как по византийской системе). Из этого исследователи заключили, что разница между обеими эрами составляла 8 лет. При таком допущении 6363 г. alexandрийской эры в переводе на современное летосчисление давал бы 863 г. н. э. Первым выдвинул такое построение хорватский ученый Ф. Рачки, этой точки зрения придерживались И. Малышевский, А. И. Соболевский и другие слависты. В последнее время наиболее обстоятельно обосновал это построение болгарский исследователь К. М. Куев, который, изучив хронологические расчеты ряда византийских хронистов, установил, что они в соответствии с alexandрийской традицией относили рождество Христа к 5500 г. от создания мира. См.: Куев К. М. Черноризец Храбър, с. 65—91 (обзор литературы вопроса), 91—148 (исследование хронологии византийских трудов).

При этом, однако, остается неясным, что заставило Храбра избрать для датировки изобретения письменности именно alexandрийскую эру, в то время как в служивших для него образцом Житиях Константина и Мефодия, а также в памятниках староболгарской письменности датировки событий давались по византийской эре (см.: *Снегаров И. Черноризец Храбър...*, с. 317—318; *Wasilewski T. Byzancjum i słowianie...*, s. 111).

Еще более существенно, что, как справедливо указал Т. Василевский (*Wasilewski T. Byzancjum i słowianie...*, s. 111—112), изложенная выше гипотеза исходит из неверного представления о различиях между alexandрийской и византийской эрами. Различие между этими эрами было связано не только с тем, что каждая из них по-разному определяла число лет от сотворения мира до рождения Христа (5500 г. по alexandрийской эре и 5508 г. —

по византийской). В каждой из этих эр по-разному определялся и сам год рождения Христа, по расчетам александрийских ученых приходившийся на 9 г. н. э. В соответствии с этим разница между эрами составляла не 8, а 16 лет, а 863 г. н. э. соответствовал не 6363 г., а 6355 г. александрийской эры (подробнее о различиях между этими эрами см.: *Grumel V. Traité d'études byzantines*. Paris, 1958, I. La chronologie, p. 87, 97). Тем самым невозможно говорить о том, что Храбр датировал возникновение славянской письменности по александрийской эре.

Нельзя, разумеется, исключить, что некоторые византийские писатели, не разбираясь в различиях между эрами, могли в соответствии с александрийской традицией датировать рождение Христа 5500 г. от сотворения мира, относя одновременно саму эту дату в соответствии с византийской эрой к 1 г. н. э. Однако доказать это предположение можно лишь располагая для соответствующих сочинений достаточным количеством годовых дат с одновременным обозначением индиктов. Между тем таких материалов византийские исторические труды не дают, и поэтому, например, В. Грюмель признает невозможным определить, в соответствии с какой эрой ведутся хронологические расчеты в трудах Продолжателя Феофана, псевдо-Симеона и Георгия Амартола (см.: *Grumel V. Traité d'études...*, p. 126). Гипотеза К. М. Куева тем самым остается недоказанной.

Еще одно решение предложил недавно Т. Василевский. В отличие от сторонников других точек зрения польский исследователь исходит из предпосылки, что Храбру не была известна точная дата создания Константином славянской азбуки. Поэтому он должен был попытаться установить это событие с помощью известной ему даты другого события, происшедшего примерно в то же время, — крещения Болгарии. По предположению польского исследователя, Храбру был известен рассказ о крещении Болгарии в версии, восходящей к рассказу византийского хрониста псевдо-Симеона, у которого это событие датируется четвертым годом правления императора Михаила III. Изучение хронологических расчетов этого хрониста показало, что начало правления Михаила III он относил к 6360 г., т. е. к 852 г. н. э., следовательно, крещение Болгарии в этом труде было отнесено к 855 г. Следы существования в Болгарии традиции, восходящей к византийскому сочинению с подобной хронологией, Т. Василевский усматривает в болгарских известиях «Повести временных лет» и «Начального свода», где начало правления Михаила III было отнесено в одном случае к 6360 г., в другом — к 6362 г., а поход императора на болгар и их крещение — к 6366 г. Дата 6366 г. — это четвертый год правления Михаила III при условии, что начало этого правления относится к 6362 г. Поскольку наряду с датой 6362 г. как начало правления Михаила III в этих источниках фигурирует и дата 6360 г., то возможно предположить существование такого труда, где хронология крещения болгар определялась бы исходя из этой даты как 6363 г. Из подобного труда и заимствовал свою дату Храбр (см.: *Wasilewski T. Byzancjum i słowianie...*, s. 108, 112—113, 220, 221). Эта гипотеза представляется наиболее убедительной, но она основана на ряде допущений.

Б. Н. ФЛОРЯ

О МОРАВСКОМ ПОСОЛЬСТВЕ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ

(начало 60-х годов IX в.)

Появление моравского посольства в Константинополе в начале 60-х годов IX в. было важным событием в истории одного из первых славянских раннефеодальных государств — Великоморавского государства. Этим актом Великоморавское государство выходило за рамки узкой сферы сношений со своими непосредственными соседями и, вступая в контакты с такой крупнейшей державой того времени, как Византийская империя, становилось активным участником общеевропейской политики.

Важность этого события была оценена по достоинству сразу же, когда были обнаружены источники, содержащие сведения о посольстве, т. е. Пространные Жития Кирилла и Мефодия и Итальянская легенда¹.

Рассказы ЖК и Итальянской легенды текстуально близки между собой, рассказ ЖМ представляет собой самостоятельную версию, но основное содержание всех трех сообщений совпадает. Все они говорят о том, что моравский князь Ростислав со своей знатью направил послов в Константинополь с просьбой, чтобы византийский император прислал к нему «епископа и учителя» (формулировка ЖК), способного излагать моравянам христианское учение «на своем языке». В ответ на эту просьбу император послал в Моравию не епископа, а двух монахов — изобретателя славянского письма Константина и его брата Мефодия. Упоминание, что Ростислав просил прислать епископа, привлекло к себе особое внимание уже первых исследователей этих памятников. Зная по другим свидетельствам ЖК и ЖМ, что во владениях Ростислава проповедью христианства занималось баварское духовенство, исследователи сделали правильный вывод, что целью посольства было создать в Моравии самостоятельную церковную организацию, не подчиненную духовенству Восточнофранкского королевства, с которым Великая Моравия вела тяжелую борьбу за сохранение своей самостоятельности. О каких-либо иных политических целях посольства, как и миссии солунских братьев, в этом рассказе не говорилось, и поэтому в литературе, посвященной изучению кирилло-мефодиевской проблематики, первоначально вопрос об этом не ставился. Позднее, однако положение изменилось, так как начиная с опубликованной в 1870 г. работы Е. Голубинского «Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской» в научную литературу вошел тезис, основанный на изучении иных источников, о складывании в начале 60-х годов в Центральной и Юго-Восточной Европе двух противостоящих друг другу политических блоков: мораво-византийского и болгаро-франкского.

Первоначально исследователи не ставили миссию Константина и Мефодия в прямую связь с этими политическими событиями, но позднее в силу самой логики исследования вопрос о наличии или отсутствии такой связи неизбежно должен был возникнуть. Эволюция научных взглядов постепенно шла все больше в сторону признания, что именно моравское посольство привело к заключению мораво-византийского союза, направленного против Восточнофранкского королевства и Болгарии, а миссия Константина и Мефодия должна была способствовать закреплению этого союза.

Разработанная в последовательно появившихся на протяжении последних десятилетий XIX в. работах М. И. Соколова, Е. Дюммлера, К. Иречка, К. Грота, Ф. И. Успенского, эта гипотеза получила окончательное оформление в вышедших уже в начале XX в. обобщающих работах В. Новотного и чешской и В. Златарского и болгарской историографии.

В последующий период эта вошедшая и в обобщающие труды гипотеза получила широкое распространение в научной литературе. В настоящее время ее придерживаются ряд чехословацких историков (И. Мацурек, Ф. Гейл и др.), в ее поддержку высказался такой видный представитель югославской историографии, как Г. Острогорский, а также такие крупные представители современной западноевропейской буржуазной науки, как Ф. Дворник и К. Босль². Получила она положительную оценку и в советской исторической литературе³. В наиболее разработанном варианте В. Златарского эти построения можно резюмировать следующим образом⁴.

К началу 60-х годов Великоморавское государство, пытаясь объединить под своей властью соседние политические образования западных славян, вступило в острый конфликт с Восточнофранкским королевством. Стремясь парализовать угрозу со стороны восточнофранкских феодалов, Ростислав Моравский вступил в соглашение с противниками восточнофранкского короля Людовика Немецкого, прежде всего с его сыном Карломаном, правившим в восточной марке⁵. В этих условиях Людовик Немецкий нашел себе союзника против Ростислава в лице правителя Болгарии Бориса. Как свидетельство заключения союза приводится запись Фульдских анналов под 863 г. о том, что Людовик Немецкий собрал войско, «как будто бы хотел с помощью болгар, приходящих с востока, укротить Ростислава, князя моравских славян», а в действительности пошел на непокорного Карломана⁶. Такой слух, маскирующий его истинные намерения, Людовик Немецкий мог распустить лишь в условиях, когда между Болгарией и Восточнофранкским королевством существовали дружеские отношения. Угроза совместного болгаро-франкского выступления привела к тому, что Ростислав не решился оказать помощь Карломану и Людовик Немецкий смог подчинить себе непокорного сына. Дополнительные сведения о характере отношений между Болгарией и Восточнофранкским королевством дают два латинских источника следующего, 864 г. Это — сообщение Бертинских анналов, что Людовик Немецкий направлялся на встречу с болгарским кананом, «который обещал стать христианином»⁷, и письмо папы Николая I от мая 864 г. константиному епископу Соломону, где говорилось со слов епископа о намерении Людовика Немецкого отправиться в Тулльн, чтобы «утвердить мир с королем болгар», а в другом месте — о намерении короля болгар принять христианскую веру и о том, что многие из болгар стали христианами⁸.

Интерпретируя эти свидетельства, В. Златарский пришел к выводу, что еще при заключении болгаро-франкского союза Борис дал обещание принять христианство по римскому обряду от немецкого духовенства, и в начале 864 г. болгаро-франкский союз еще действовал. Поскольку в письме папы Николая I упоминалось о том, что после встречи в Тульне Людовик Немецкий был намерен идти войной против Ростислава Моравского, то из этого в свою очередь вытекало, что на встрече стороны должны были условиться о совместных действиях против Великой Моравии.

Оказавшись перед лицом враждебной коалиции, Ростислав Моравский в конце 862 г. направил в Константинополь посольство, которое не только привезло императору проект мораво-византийского союза, направленного против Болгарии, но и информировало его о планах принятия Болгарией христианства по римскому обряду. Инициатива Ростислава вызвала вмешательство Византии, изменившее ход событий. Когда после поражения арабов 3 сентября 863 г. византийское правительство получило свободу действий на Балканах, то в следующем, 864 г. оно принудило Бориса принять христианство из Византии и отказаться от планов союза против Моравии.

Выдвинутый выше тезис о большой роли, которую сыграло моравское посольство в развитии политических взаимоотношений между государствами Центральной и Юго-Восточной Европы, был подкреплен анализом хронологических данных ЖК, ЖМ и Итальянской легенды, которые позволили бы определить и время выезда братьев в Моравию.

Имеющиеся данные содержат две точных даты: 1) январь 861 г. — время открытия мощей св. Климента, когда Константин находился в Херсоне, готовясь к отъезду в Хазарию, и 2) конец декабря 867 г. — время прибытия солуных братьев в Рим (их пригласил в Рим папа Николай I, скончавшийся

13 ноября 867 г., а принял уже новый папа Адриан, вступивший на престол 14 декабря того же года).

На промежуток между этими двумя датами приходятся следующие события: посадка Константина к хазарам и возвращение в Константинополь, прибытие моравского посольства, отъезд братьев в Моравию и их деятельность в этой стране, отъезд из Моравии и пребывание при дворе паннонского князя Коцела, путешествие из Паннонии в Венецию и пребывание в этом городе, наконец, путешествие из Венеции в Рим. Произвести уточнения в рамках этого промежутка позволяют три свидетельства:

1) свидетельство ЖК, XV, что братья пробыли в Моравии 40 месяцев (т. е. 3 года 4 месяца), а затем выехали к Коцелу;

2) свидетельство Итальянской легенды, VII, что братья пробыли в Моравии четыре с половиной года («per annas IIII et dimidium»), без упоминания о их пребывании у Коцела и в Венеции;

3) свидетельство ЖМ, V, что братья ушли из Моравии «по прошествии трех лет», о пребывании у Коцела и в Венеции здесь не упоминается. Если между сроками ЖК и ЖМ нет значительного различия, то между ЖК и ЖМ, с одной стороны, и Итальянской легендой — с другой, налицо значительные расхождения (на год).

При решении этого вопроса исследователи, связывающие моравское посольство с оформлением направленного против Болгарии мораво-византийского союза, исходят из того, что предпочтение должно быть отдано данным Итальянской легенды; поскольку в славянских текстах цифровые обозначения могли быть искажены при переписывании глаголических оригиналов кириллицей: цифровое значение буквы «г» в глаголице — 4, а в кириллице — 3. Принимая, что в Итальянской легенде 4,5 года относятся ко всему путешествию братьев от прибытия в Моравию до прибытия в Рим (пребывание братьев в Венеции и у Коцела источник особо не выделяет, а о путешествии в Рим сказано, что оно заняло «несколько дней»), получаем, что Константин и Мефодий прибыли в Моравию во второй половине июня 863 г.

Поскольку путешествие должно было занять несколько месяцев, то в свою очередь устанавливается, что выехали в Моравию братья весной 863 г., зима 862/3 гг. ушла, вероятно, на подготовку к экспедиции, а моравское посольство прибыло еще раньше — во второй половине 862 г.

Установление такой хронологии событий позволяет не только подкрепить тезис о политическом характере моравского посольства, но и определить обратный путь его следования. Поскольку путь через Болгарию был в этих условиях исключен, то оставалась лишь одна дорога из Византии в Моравию — через византийские земли по старой Via Egnatia на Диррахий (Драч), оттуда морем на кораблях в Венецию, в первой половине IX в. находившуюся под покровительством Византии, а затем через земли Карломана, союзника Ростислава в борьбе с Людовиком Немецким⁹.

Изложенная здесь гипотеза не получила общего признания именно в той ее части, которая нас наиболее интересует. Возражение вызвал именно тезис о большой политической роли моравского посольства. Критики этого тезиса (А. Брюкнер, З. Р. Диттрих, В. Вавжинек, Г. Ловмянянский) отмечали прежде всего, что имеющиеся источники ничего не сообщают о каких-либо политических целях моравского посольства. Указывалось также, что для большей части IX в. источники не сохранили сведений о каких-либо конфликтах между Великоморавским государством и Болгарией и, следовательно, о каких-либо серьезных противоречиях между этими двумя державами нет оснований говорить. Тем самым маловероятно, чтобы болгарско-франкское сближение 863—864 гг. было направлено против Моравии и могло представлять для нее серьезную угрозу.

Вместе с тем начиная с 30-х годов XX в. стали выдвигаться возражения и против общей хронологии событий, как она была окончательно определена В. Златарским.

Так, греческий исследователь М. Ласкарис, отмечая, что наиболее компетентные греческие авторы — Симеон Логофет и Генезий — рассматривают крещение болгар как непосредственное следствие поражения арабов, высказал мнение, что болгарские послы явились в Константинополь с обещанием Бориса

креститься еще в конце 863 г. (а не в 864 г., как считал В. Златарский)¹⁰. Показания латинских источников он не затрагивал. Проанализировав их заново попытался, развивая догадки М. Ласкариса, болгарский исследователь П. Х. Петров. По его мнению, и запись Бертинских анналов, и письмо папы Николая I говорят в действительности о событиях не 864, а 863 г., когда до выступления Византии франко-болгарский союз еще функционировал и имел место конфликт Людовика Немецкого с Карломаном и Ростиславом¹¹.

К сожалению, П. Х. Петров почему-то не принял во внимание того обстоятельства, что эти латинские источники еще не говорят о какой-либо войне Людовика с Ростиславом, и оставил вне рассмотрения запись Фульдских анналов, датирующую поход Людовика Немецкого на Великую Моравию августом 864 г.¹² Между тем это свидетельство является очень сильным подтверждением отнесения проектируемой встречи в Тульне, после которой Людовик Немецкий должен был идти на Ростислава, именно к первой половине 864 г. Тем самым передатировку П. Х. Петрова никак нельзя признать правильной¹³.

В последнее время с серьезным возражением против описанной выше схемы развития событий выступил польский исследователь Т. Василевский¹⁴. Он дал как новое прочтение источников о болгаро-франкских отношениях в 864 г., так и более точную датировку греческих источников, сообщавших о появлении в Константинополе болгарского посольства с обещанием креститься.

При анализе первой группы источников было обращено внимание на термин «hostiliter» в записи Бертинских анналов под 864 г. о намерениях Людовика Немецкого идти навстречу болгарскому правителю. Отклоняя искусственные интерпретации, дававшиеся этому термину его предшественниками, Т. Василевский, следуя за Хергенретером, принял общепринятое значение этого термина — «враждебно», т. е. Людовик направился навстречу болгарскому правителю с враждебными намерениями¹⁵. Отсюда следовало, что уже в 864 г. болгаро-франкский союз расстроился. В свете этого свидетельства письма папы Николая I того же, 864 г. о стараниях Людовика Немецкого «*расем cum rege Vulgarorum confirmare*» интерпретируется как попытка восстановить нарушенный мир между государствами накануне подготовленного им похода на Моравию.

Из сопоставления первой части известия Бертинских анналов о вражде Людовика и Бориса со второй, где говорится об обещании болгарского «кагана» стать христианином, естественно, вытекал вывод, что именно это обещание привело к разрыву союза и что оно было дано не Людовику Немецкому, а византийскому императору. Из этого следовало в свою очередь, что такое обещание было дано где-то на рубеже 863—864 гг.

Этот вывод был подкреплён исследованием хронологии таких греческих источников, как Житие патриарха Игнатия и Хроника псевдо-Генесия, где о прибытии болгарского посольства в Константинополь говорится сразу после сообщения о землетрясении в Константинополе (август 863 г. — Житие) или сразу после сообщения о победе византийских войск над эмиром Мелитены Омаром (3 сентября 863 г. — псевдо-Генесий). Т. Василевский также добавил к этому свидетельство Аламанских анналов под 863 г. — «*Gens Hunnorum christianitatis numen agressa est*»¹⁶, доказывая, что данное известие может относиться лишь к болгарам.

Ревизия старых взглядов на время крещения болгар сама по себе не вела к пересмотру старых взглядов на значение моравского посольства. Поскольку принималось, что моравское посольство прибыло в Константинополь в 862 г., а солунские братья прибыли в Моравию весной 863 г., то единственное изменение в интересующем нас вопросе заключалось бы в том, что реакция Византии на сообщение моравских послов оказалась гораздо более оперативной, чем предполагалось ранее.

Однако пересмотр традиционной конструкции международных отношений совпал по времени с попыткой пересмотра хронологических данных ЖК и ЖМ о моравской миссии. Чехословацкий исследователь И. Цыбулька, развивая догадки ряда исследователей, начиная с Ф. Хюбла, предложил при решении вопроса о хронологии моравской миссии отдать предпочтение данным ЖК и

ЖМ, а не Итальянской легенды. Исследователь исходил из того, что Итальянская легенда — памятник, зависящий от славянского источника и дошедший до нас только в обработке начала XII в. Если учесть, что количество лет, проведенных Константином и Мефодием в Моравии, обозначено в латинском тексте простыми вертикальными черточками, то ясно, что достаточно было лишь небольшой писарской ошибки, чтобы из аппоз III (3) получилось аппоз IIII (4). Такое объяснение более вероятно, чем двукратное искажение даты, записанной в разной форме в ЖК и ЖМ. Установив, что в Моравии братья пробыли 3,5 года, И. Цыбулька приступил к примерному определению возможной длительности других отрезков путешествия пути из Константинополя в Моравию, пребывания братьев у князя Коцела в Паннонии и Венеции.

При определении времени пребывания братьев в Паннонии И. Цыбулька (вслед за Ф. Гривцем) опирался на сообщение известного меморандума баварских епископов (Conversio), где указывалось, что за время 75-летнего управления Паннонией со стороны зальцбургского клира «ни один священник, пришедший откуда-либо, не отважился бы исполнять свою должность более чем три месяца» без санкции зальцбургского архиепископа¹⁷. Поскольку зальцбургский архиепископ был противником солунских братьев и не дал бы согласия на их деятельность в Паннонии, И. Цыбулька заключал, что их пребывание у Коцела было весьма непродолжительным. Принимая затем, что в Венеции братья пробыли, вероятно, около месяца, а путешествие из Константинополя в Моравию заняло, вероятно, около 6 недель, И. Цыбулька пришел к выводу, что моравское посольство прибыло в Константинополь лишь в 863 г., а братья прибыли в Моравию лишь весной 864 г.¹⁸

Сопоставив результаты изысканий Цыбульки с собственными наблюдениями, Т. Василевский пришел к выводам о характере моравской миссии, резко отличным от существовавших ранее. Моравское посольство было направлено в Константинополь после разрыва болгаро-франкского союза и сближения Бориса Болгарского с Византией. Следовательно, моравское посольство вовсе не было актом, враждебным по отношению к Болгарии. Отсюда, естественно, вытекало допущение, что и моравское посольство, а затем и солунские братья следовали через болгарские земли¹⁹, — вероятнее всего, путем от Солуни на Белград, который упоминает Константин Багрянородный в своем труде «Об управлении государством»²⁰.

В свете этой гипотезы получили бы объяснение полулегендарные сообщения о крещении Константином славян-язычников на р. Брегалянице, левом притоке Вардара, которые читаются в Успении Кирилла²¹. После обещания Бориса креститься, в Болгарию, несомненно, довольно скоро было направлено греческое духовенство, начавшее проповедь христианства среди языческого населения Первого Болгарского царства²². Константин и Мефодий, направляясь в Моравию, могли принять участие в этой деятельности.

Т. Василевский оставил нерешенным вопрос, какова в обрисованной им ситуации могла быть политическая цель моравского посольства. Нетрудно, однако, дать ответ на этот вопрос: если речь не шла о союзе Моравии и Византии против Болгарии, а союз с Византией против Восточнофранкского королевства ничего не мог дать реально Великой Моравии в чисто политическом плане, то остается лишь одно, — устанавливая контакты с Константинополем, Ростислав рассчитывал достичь сближения с ее новым союзником Болгарией. В этом случае следовало бы констатировать, что моравское посольство не достигло своей цели. Когда в августе 864 г. начался большой поход Людовика Немецкого на Ростислава, моравский правитель оказался без союзников и после упорного сопротивления вынужден был принести «присягу верности» франкскому правителю²³.

Таковы две основные гипотезы, существующие в настоящее время в науке о характере мораво-византийских политических контактов в начале 60-х годов IX в.

Из предшествующего изложения ясно видно, что принятие одной из этих гипотез решающим образом зависит от истолкования хронологических данных, заключенных в древнейших памятниках кирило-мефодиевского цикла. Между тем оба предложенных варианта истолкования представляются одинаково воз-

можными и не имеется решающих доводов, которые позволили бы предпочесть один из них.

В таких условиях возможно лишь предположительное решение вопроса, основанное на наблюдениях над общим характером византийско-моравских политических контактов в IX в. и на единственном бесспорном факте, известном нам о моравском посольстве: просьбе Ростислава Моравского прислать ему епископа из Константинополя.

Разумеется, сам факт сношений между Византией и Великой Моравией сомнению не подлежит: в памятниках кирилло-мефодиевского цикла упоминаются не только посольство Ростислава в Константинополь и ответная поездка солунских братьев, но и путешествие Мефодия в Константинополь в начале 80-х годов IX в. (ЖМ, XIII), а в труде Константина Багрянородного «О церемониях» упоминается, какие послания следует направлять «архонтам Моравии»²⁴. Однако обращает на себя внимание то, что в другом труде византийского императора X в. «Об управлении государством», представляющем собой сгусток накопленной византийским правительством информации о соседних странах и народах, по существу, не содержится почти никаких сведений о Великой Моравии, а сама страна обозначена как «некрещеная».

Другой, давно отмеченный исследователями факт — полное молчание византийских исторических трудов и других современных источников (например, писем патриарха Фотия) о каких-либо сношениях Империи с Моравией.

Наконец, третий факт — очень сдержанное отношение византийского правительства к предложениям Ростислава Моравского, так как вместо епископа были посланы два монаха, один из которых даже не был священником. Такая сдержанность была возможна именно по отношению к малоизвестной стране, где была необходима разведка о состоянии дел, прежде чем принять важное решение.

Все эти факты свидетельствуют о том, что сферы интересов Византии и Великой Моравии почти не соприкасались и обе стороны, по существу, мало что знали друг о друге.

В этих условиях лишь какая-то резкая смена ситуации в интересующем нас ареале Европы могла побудить Ростислава Моравского к решению просить епископа из Константинополя.

Такая просьба означала попытку включить Великую Моравию в систему церковной организации константинопольского патриархата. На успех же этой попытки можно было бы рассчитывать лишь в том случае, если бы для новой епископии была обеспечена возможность постоянных контактов с Константинополем, т. е., иными словами, если бы ее территория непосредственно граничила с другими землями, признающими верховную власть константинопольского патриарха.

Такое положение могло возникнуть лишь после того, как Борис Болгарский дал византийскому императору обещание креститься, в Болгарию направилось для проповеди христианства греческое духовенство и возникла перспектива включения соседа Великой Моравии — Болгарии — в церковную организацию константинопольского патриархата. Представляется, что лишь после этого Ростислав мог решиться на посылку посольства в Константинополь, а византийское правительство нашло нужным, хотя бы частично, пойти на встречу его просьбе.

¹ Рассказ о посольстве читается в XIV главе ЖК (*Magnae Moraviae fontes historici* (далее: MMFH). Brno, 1967, II, s. 98—101), V главе ЖМ (MMFH, II, s. 143—145) и в VII главе Итальянской легенды (MMFH, II, s. 127—129).

² См. обзоры литературы вопроса в след. работах: *Dittrich Z. R. Christianity in Great Moravia*. Groningen, 1962, p. 97—98; *Łowmiański H. Początki Polski*. Warszawa, 1970, t. IV, s. 362; *Wasilewski T. Bizancjum i słowianie w IX wieku*. Warszawa, 1972, s. 120—122.

³ История Чехословакии. М.: Изд-во АН СССР, 1953, т. 1, с. 15; История Византии, т. II, с. 198.

- ⁴ Златарски В. История на българската държава през средните векове. София, 1971, т. 1, ч. 2 (1-е изд. — в 1927 г.), с. 40—57.
- ⁵ См. свидетельства Бертинских анналов под 861 и 862 г. (MMFH, Bрно, 1966, I, s. 73—74).
- ⁶ Ibid., s. 97.
- ⁷ Латински извори за Българската история. София, 1960, т. II, с. 287.
- ⁸ MMFH, Bрно, 1969, III, s. 146—147.
- ⁹ Наиболее подробное и аргументированное обоснование предложенной хронологии событий см.: Tkadlčík V. Datum příchodu slovanských apoštolů na Moravu. — Slavia, 1969, N 4.
- ¹⁰ Vaillant A., Laskaris M. La date de la conversion des bulgares. — Revue des études slaves, 1933, t. 13, p. 13.
- ¹¹ Петров П. Хр. За годината на налагане християнството в България. — Изв. за Ин-та на българската история, София, 1964, т. 14—15, с. 578—581.
- ¹² MMFH, I, s. 98.
- ¹³ П. Х. Петров попытался уточнить традиционные построения и в другом отношении. Отнеся к началу 60-х годов недатированные сообщения Константина Багрянородного о войнах Бориса Болгарского, он доказывал, что Первое Болгарское царство стало в это время объектом нападения со стороны целой коалиции государств во главе с Византией (Petrov P. La politique étrangère de la Bulgarie au milieu du IX siècle et la conversion des bulgares. — Byzantino-Bulgarica, София, 1966, II). Однако его аргументы не получили признания в литературе. См., например, критические замечания Т. Василевского (Wasilewski T. Bizancjum i słowianie..., s. 193).
- ¹⁴ Wasilewski T. Bizancjum i słowianie..., s. 122—131.
- ¹⁵ С таким переводом текста согласился в последнее время и Ф. Дворник. Пытаясь согласовать эти данные с традиционной гипотезой, Ф. Дворник предположил, что Борис не исполнил данного Людовику Немецкому обещания креститься и тот силой хотел принудить болгарского правителя исполнить свое обещание (см.: Dvornik F. Byzantské misie u Slovanů. Praha. 1970, s. 116).
- ¹⁶ Monumenta Germaniae Historicae: Scriptorum. Hannoverae, 1827, t. I, p. 50.
- ¹⁷ MMFH, III, s. 322.
- ¹⁸ См.: Cibulka J. Der Zeitpunkt der Ankunft der Brüder Konstantin-Cyrrillus und Methodius in Mähren. — Byzantinoslavica, 1965, 26.
- ¹⁹ Wasilewski T. Bizancjum i słowianie..., s. 131, 155.
- ²⁰ MMFH, III, s. 401.
- ²¹ MMFH, II, s. 247.
- ²² О греческой миссии в Болгарии см.: Wasilewski T. Bizancjum i słowianie..., s. 147.
- ²³ См. Фульдские анналы под 864 г. (MMFH, I, s. 98).
- ²⁴ MMFH, III, s. 402—403. Возможно, однако, что здесь фигурируют правители сербской Моравы, поскольку они упоминаются в ряду правителей отдельных сербских земель.

Приложение II

БУЛЛА АДРИАНА В «ПОХВАЛЬНОМ СЛОВЕ КИРИЛЛУ И МЕФОДИЮ»

Адриан епископ, раб всех рабов божьих Ростиславу, Святополку и Коцелу. Слава в вышних богу и на земле мир и в человеках благоволение¹. Услышав о вас духовную радость, что имеете для (своего) спасения, посылаем брата нашего честного Мефодия, посвященного в архиепископы, в земли ваши, как вы просили у нас, чтобы учил вас, переводя книги на ваш язык, чтобы исполнилось слово пророков, как сказали «Хваляте господа все народы, и похваляйте его все люди»² и «Всякий язык пусть исповедует, что господь — Иисус Христос во славу богу отцу»³. Аминь.

И в евангелии говорит господь, посылая учеников своих: «Идите и на¹учите все народы, крестя их во имя отца и сына и святого духа, уча их соблюдать все, что я заповедал вам, по се я с вами во все дни до скончания века. Аминь»⁴.

Вы же, чада возлюбленные, повинуйтесь учению божьему, что было дано в последние времена ради вашего спасения, чтобы, поучаясь разумно, плод достойный создали и приняли венец нетленный и в этом веке и в будущем со всеми святыми навеки. Аминь.

¹ Лука. 2.14.

² Псалтырь. 116.1.

³ Послание к Филиппийцам. 2.11.

⁴ Матфей. 28.19—20.

Приложение III

ИЗ БУЛЛЫ ПАПЫ ИОАННА VIII ОТ ИЮНЯ 880 Г.

«Письмена, наконец, славянские, изобретенные покойным Константином Философом, чтобы с их помощью раздавались надлежащие хвалы богу, по праву одобряем и предписываем, чтобы на этом языке возглашалась слава деяний Христа господя нашего, ибо мы наставлены святым авторитетом, чтобы воздавали хвалу господу не только на трех, но на всех языках, как предписывает говоря: «Восхвалите господя все народы, и почитите его все люди»¹ и апостолы, исполненные святого духа, говорили на всех языках о великих делах божьих²; об этом и Павел, небесная труба, звучит, напоминая: «Каждый язык пусть исповедует, что господь наш Иисус Христос есть во славе бога отца»³; об этих же языках достаточно и ясно напоминает нам в первом послании к Коринфянам, чтобы мы, говоря на языках, воздвигали церковь божью⁴. И ничто ни в вере ни в учении не препятствует, на том же славянском языке ни петь мессы, ни читать святое Евангелие или божественные чтения из Старого и Нового завета, хорошо переведенные и истолкованные, или петь все остальные обряды, ибо тот, кто создал три главных языка, то есть еврейский, греческий и латинский, тот создал и все остальные к своей хвале и славе.

Предписываем, однако, чтобы во всех церквях вашей земли евангелие для большего почитания читалось и по-латыни, а затем переведенное на славянский язык возвещалось для ушей людей, не понимающих латинской речи, как, кажется, в некоторых церквях это и делается.

А если тебе [Святополку.— Б. Ф.] и твоим судьям больше нравится слушать мессу по-латыни, предписываем, чтобы для тебя обряды мессы совершали по-латыни».

¹ Псалтырь. 116.1.

² Деяния Апостольские. 2.1.

³ Послание к Филиппийцам. 2.11.

⁴ Первое послание к Коринфянам. 14.4.

СОДЕРЖАНИЕ

СКАЗАНИЯ О НАЧАЛЕ СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И СОВРЕМЕННАЯ ИМ ЭПОХА	5
ЖИТИЕ КОНСТАНТИНА	70
ЖИТИЕ МЕФОДИЯ	93
СКАЗАНИЕ ЧЕРНОРИЗЦА ХРАБРА «О ПИСЬМЕНАХ» . . .	102
КОММЕНТАРИИ К ЖИТИЮ КОНСТАНТИНА	105
КОММЕНТАРИИ К ЖИТИЮ МЕФОДИЯ	143
КОММЕНТАРИИ К СКАЗАНИЮ ЧЕРНОРИЗЦА ХРАБРА «О ПИСЬМЕНАХ»	174
ПРИЛОЖЕНИЯ	190
Приложение I	190
Приложение II	196
Приложение III	197

СКАЗАНИЯ
О НАЧАЛЕ СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

*Утверждено к печати
Институтом славяноведения
и балканистики АН СССР*

Редактор издательства *Л. И. Тормозова*
Художник *Е. Н. Волков*
Художественный редактор *Н. А. Фильчагина*
Технический редактор *Л. В. Каскова*
Корректоры *В. А. Березина, К. П. Лосева*
ИБ № 18251

Сдано в набор 07.08.80
Подписано к печати 21.11.80
Т-19615. Формат 60×90^{1/16}
Бумага № 2
Гарнитура академическая
Печать выгонная
Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 17,5
Тираж 30 000 экз. Тип. зак. 1699
Цена 1 р. 10 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

**В 1981 г. В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «НАУКА»
ВЫЙДЕТ В СВЕТ:**

Балканские исследования, вып. 7

Исторические и историко-культурные процессы
на Балканах
20 л., 2 р. 50 к.

В выпуск вошли статьи об исторических и историко-культурных процессах на Балканах от средневековья по новейшее время, о месте крестьянства и городского населения в феодальной системе на Балканах в османский и доосманский период; о внешне-политических связях стран и народов в XV—начале XX в.; о национально-освободительном, рабочем и социалистическом движении в XIX—начале XX в. Выпуск содержит также библиографию советской литературы по балканистике за 1979 г.

Адреса магазинов «Академкнига»:

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»); 370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13; 320005 Днепрпетровск, проспект Гагарина, 24 («Книга — почтой»); 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95 («Книга — почтой»); 335009 Ереван, ул. Туманяна, 31; 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289; 252030 Киев, ул. Ленина, 42; 252030 Киев, ул. Пирогова, 2; 252142 Киев, проспект Вернадского, 79; 252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»); 277001 Кишинев, ул. Пирогова, 28 («Книга — почтой»); 343900 Краматорск, Донецкая обл., ул. Марата, 1; 660049 Красноярск, проспект Мира, 84; 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»); 192104 Ленинград, Д-120, Литейный проспект, 57; 199164 Ленинград, Таможенный пер., 2; 196034 Ленинград, В/О, 9 линии, 16;

220012 Минск, Ленинский проспект, 72 («Книга — почтой»); 103009 Москва, ул. Горького 8; 117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 630076 Новосибирск, Красный проспект, 51; 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22 («Книга — почтой»); 142292 Пушкино, Московская обл., «Академкнига»; 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»); 700029 Ташкент, ул. Ленина, 73; 700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43; 700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»); 634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18; 450059 Уфа, ул. Р. Sorge, 10 («Книга — почтой»); 450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42 («Книга — почтой»); 310003 Харьков, ул. Чернышевского, 87 («Книга — почтой»).

«АКАДЕМКНИГА»

ТН ѿЛГАСѢНМЪ
СТѢСЛАКОМЪНѢ
НЪРЕКОМЪНЦЕ
МЪСКТИЦРТВОВ
ВЪАЛѢЦРТВАНГО
НДЕ ѿЛГАЦРЮГОРС
ДОУНІКРТИСА ѿА
ДАМАЛѢ РУЗГСТ
СЛАВЪКНАЖНАѢ
НІ.НОУБЪННЪБЪ
Н ѿСТАВНГ.СНЪ
РОПОЛКА ѿЛАВЪ
ДНМИРА.СБДЕНА
ПОЛІСЪКТИНВЪ.
ОУБН ѿЛГА АГАРОГ
ЛКА ОУБНВОЛОДН



ИЗДАТЕЛЬСТВО
„НАУКА“

CHAS. HARRISON

MANCHESTER